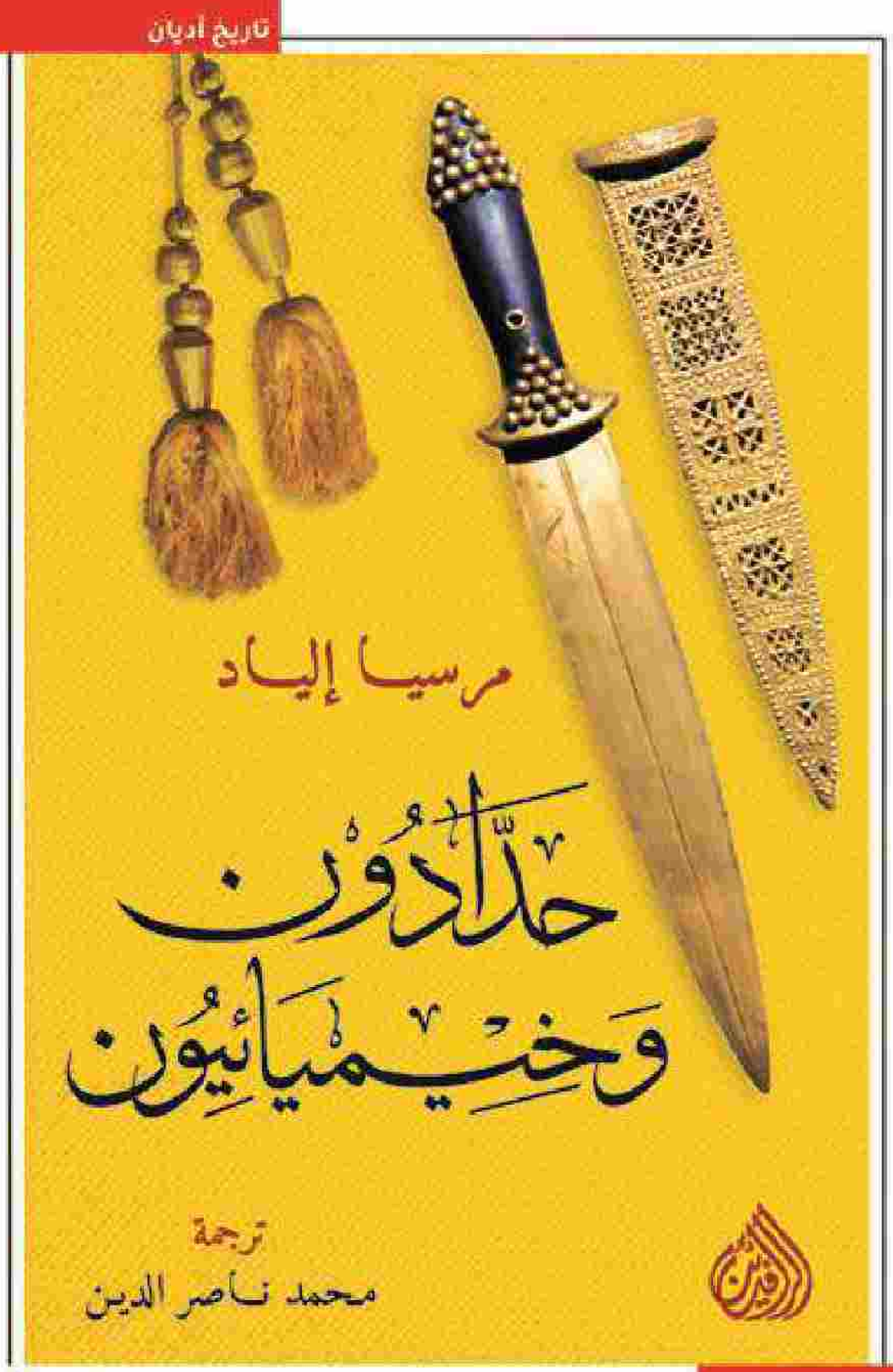


t.me/Mesopotamia1972

حدّادون وخيميائيون

مرسيا إلياد

ترجمة: محمد ناصر الدين

Forgerons et Alchimistes

By Mircea Eliade

Translated by Mohamad Nasriddin

الطبعة الأولى: آب ـ أغسطس، 2019 (1000 نسخة)

بيروت ـ لبنان

This Translation of *Forgerons et Alchimistes*, is Published by arrangement with *FLAMMARION*, Paris, France.

تمت ترجمة هذا الكتاب بالاتفاق مع دار فلاماريون، باريس ـ فرنسا.

Copyrights © Editions Flammarion, ParisV 1977

Arabic Translation Copyrights © Dar Al-Rafidain Publications 2018

(C) جميع حقوق الطبع محفوظة.

حقوق النشر تعزز الإبداع، تشجع الطروحات المتنوعة والمختلفة، تطلق حرية التعبير، وتخلق ثقافة نابضة بالحياة. شكراً جزيلاً لك لشرائك نسخة أصلية من هذا الكتاب ولاحترامك حقوق النشر من خلال امتناعك عن إعادة إنتاجه أو نسخه أو تصويره أو توزيعه أو أيٍّ من أجزائه بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن. أنت تدعم الكتّاب والمترجمين وتسمح للرافدين أن تستمرّ برفد جميع القراء بالكتب.



لبنان ـ بيروت / الحمرا

تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

بغداد ـ العراق / شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: 9647714440520+ / 9647811005860+

info@daralrafidain.com
daralrafidain@yahoo.com
www.daralrafidain.com
dar alrafidain
Daralrafidain
دار الرافدين@daralrafidain - 1

تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 9922 - 623 - 72 - 6

t.me/Mesopotamia1972

مرسيا إلياد



ترجمة

محمد ناصر الدين



www.daralrafidain.com

t.me/Mesopotamia1972

الفهرس

t.me/Mesopotamia1972

t.me/Mesopotamia1972

مقدمة المترجم

في كل نص حديث يتناول تاريخ الأديان يطالعنا اسم مرسيا إلياد الروماني (1907 ـ 1986) المؤرخ والفيلسوف والخبير في تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية والأساطير. كان مرسيا الياد ثالث ثلاثة رومانيين أغنوا الثقافة العالمية بشكل مذهل واستطاعوا أن يحملوا معهم شعلة الإبداع والخلق من بلادهم رومانيا التي «في لحمها تسيل بيزنطة وتتسكع مرة في أوروبا ومرة في الشرق» كما يقول شاعرها مرسيا دينسكو: تريستان تزارا في الشعر وإميل سيوران في الفلسفة ومرسيا إلياد في تاريخ الأديان. الخيمياء كانت أيضا في صلب اهتمامات إلياد الذي لم يكن يعتبرها أصلا خرافيا للكيمياء ساد العصور الوسطى ولكن ظاهرة تسمح لنا بتفسير الأديان والمعتقدات كظواهر ثقافية إيجابية وجديرة بالاهتمام، ملاحقاً جذورها في المجتمعات القديمة حيث كانت النباتات والأحجار والمعادن تتخذ طابعا مقدسا وتنمو الخامات المعدنية مثل الأجنَة في رحم الأرض الأم. منقباً في الأساطير الأفريقية والصينية واليونانية والهندية، يعتبِر مرسيا إلياد أن تجربة المقدس تجربة كونية ومؤسسة للنوع البشري: يباغتنا صاحب **(تاريخ الأفكار الدينية** 1949) و(**المقدس والعادي** 1965) و(**مظاهر الأسطورة** 1963) باستشهادات من أعلام الثقافة العربية والإسلامية مثل ابن وحشية النبطي وابن سينا وابن الرومي في وصفه للسيف (العضب) في

t.me/Mesopotamia1972

كتابه **حدّادون وخيميائيون** الذي نضعه بين يدي القارىء العربي في زمن أحوج ما نكون فيه إلى قراءة الأديان قراءة تَجمع ولا تفرّق، وتفتح الآفاق للفكر ولا تكون دعوةً للإنغلاق والبين والتمايز وآملين استكمال ترجمة حفريات إلياد في اليوغا والخيمياء إلى لغة الضاد. لقد أسهب المفكر ستانيسلاس دوبريه في شرح المعالم الأساسية لفكر إلياد وموقعية كتاب **حدّادون وخيميائيون** في المسيرة الفكرية الطويلة لعالِم الأديان الروماني، لذلك سنكتفي بالإشارة إلى نقطة مركزية تتصل بالفصل الأخير والخلاصة التي ألمح إليها إلياد في مقدمة العمل حول «العلمنة الشاملة» التي تبنّتها أوروبا بين القرنين التاسع عشر والعشرين، والتي كان إلياد كصوت صارخ في البرية يراها مدعاة للشفقة. تبدو العلمنة كما الإلحاد في نظر إلياد جواباً ثقافياً على التغيرات التقنية التي طالت شروط حياتنا، وهي تغيرات تجعل التصورات القديمة للحياة والإنسان والكون أقلّ قيمة واعتباراً. في كل الأحوال، يُعتبر هذا التراجع للعنصر الديني فقداناً للمعنى. يتحدث إلياد عن الإنقلاب البروميثي الذي كانت له ارتدادات وبيلة على الحياة الأرضية، فالإنسان في «قابلياته التألهية» محوري في هذا العلم ويؤثر في تناغمه، كما يقول الفيلسوف الإيراني السيد حسين نصر، لذا سيمثّل في العقائد الحكمية جسراً بين السماء والأرض وبالتالي لا يمكن الكلام عن الإنسان بمعزل عن الإلهي (أو القدسي بمفردات إلياد) المدموغ على جبينه: «كان الإنسان منذوراً للعمل في جميع الأزمنة. لكن هناك نقطة خلاف جوهرية: من أجل تأمين الطاقة اللازمة لأحلام وطموحات القرن التاسع عشر، كان يجب على العمَل أن يتعَلمَن. لأول مرة في تاريخه، أخذ الإنسان هذا العمل الشاق على عاتقه من أجل أن يصنع أفضل وأسرع من الطبيعة، من دون أن

t.me/Mesopotamia1972

يتوافر بعدَ الآن البُعد القدسي الذي يجعل العملَ محتملاً في مجتمعات أخرى. في العمل المعلمن بالكامل أي العمل البحت والمعدود بالساعات وبوحدات الطاقة المهدورة، في هذا النوع من العمل سيعترف الإنسان بالوقت ويشعر بالفترة الزمنية، ببطئها وثقلها. بالمحصلة، يمكننا القول أنّ إنسان العصور الحديثة قد أخذ بالمعنى الحرفي للكلمة دور الزمن وأنه يجهد نفسه للعمل بدل الزمن، وأنّه قد تحوّل إلى كائن زمني حصراً».

مقابل الإنسان ـ الجسر الذي في كل التجارب الخيميائية يسعى لتكرار خلق الكون وبث الروح في الرابطة الحميمة مع المُطلق، ينتصب الإنسان البروميثي الذي هو مخلوق من هذا العالم يشعر أن الأرض هي موطنه الأول والأخير، فلا شيء يذكر بالفردوس غير العالم الذي صنعه هذا الإنسان الخالق Homo Faber لكي ينسى القدسي، وينسى الإنسان الديني Homo Religiosus الذي في داخله، ثم أنّ السجن الذي شاده بنفسه لنفسه يخنقه، والطبيعة التي أراد أن يسارع في تحويلها بذكائه وعمله بات يجهز عليها بجشعه وطمعه: «يجب الإنتباه أنّ هذا العالَم يدشّن نوعاً جديداً للغاية من الحضارة. إنه من المستحيل أن نتنبأ باكتشافاته المستقبلية، لكن من المفيد أنْ نذكر أنفسنا أن الثورة الوحيدة التي يمكن أن تشبهه في تاريخ الإنسانية هي اكتشاف الزراعة التي أدّت إلى اضطرابات ونوبات روحية سنتمكن بصعوبة تخيّل خطورتها. سينهار عالمٌ قدسي هو عالم الصيّادين الرحّل مع أديانه وأساطيره وتصوّراته الأخلاقية، واستوجب الأمر ألفياتٍ كاملة كي تنطفىء إلى الأبد مراثي ممثّلي «العالم القديم» الذي أصابت منه الزراعة مقتلاً. يجب أيضاً أن نفترض أن الأزمة الروحية العميقة التي سبّبها قرار الإنسان بالاستقرار والإرتباط بالتربة قد استلزمت قروناً من أجل

t.me/Mesopotamia1972

التكيف معها. سيكون من المستحيل أن نتخيّل الانقلاب في كل القيم المتمثل بانتقال البداوة إلى مستوى ثانوي، وأن نتخيل كل التبعات النفسية والروحية لهكذا انقلاب». إن كانت الزراعة مثّلت انقلاباً أولاً وتجلّت الصناعة التي يدعونا إلياد في آخر الكتاب للتفكير في ارتداداتها العنيف كانقلاب ثانٍ، سيكون من المثير التفكير في الثورة الثالثة التي تجتاح العالم اليوم وهي ثورة الأرقام والمعلومات ضمن هذه الإشكالية بين الإنسان البروميثي والإنسان الديني.

لا بد في نهاية هذه المقدّمة أن نشير لأمر ضروري ومهم يتعلق باستعمال كلمتي «فلز» و"معدن"، فقد قررنا وخلافاً للمألوف مراعاة الأمانة العلمية في ترجمة مصطلح «Metal» إلى «فلز» وليس إلى معدن الذي يأخذ التسمية العلمية «Mineral»، فالمياه المعدنية كما نعلم تسمّى «Mineral water» وقد حسم مجمع اللغة العلمية في دمشق صحّة هذا التصنيف في دراسة للدكتور فؤاد العجل وننشر في الحاشية الأخيرة من الكتاب قائمة بالمصطلحات العلمية حول التعدين والفلازة يمكنها أن تشكّل قاموساً نرجع إليه عند كل شبهة في ترجمة المصطلحات العلمية.

د.محمد مهدي ناصر الدين
شاعر وأستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية
بيروت، نوفمبر 2019

t.me/Mesopotamia1972

مقدّمة

بورتريه لمرسيا إلياد في الخيمياء

عند طباعته عام 1956 في مجلّد واحد، كان مَتن «حدادون وخيميائيون» قد تمّ جمعه من مقالات سبَقَ نشرها أو مقاطع من أعمال سابقة. ظهرت نسخة معدّلة ومزيدة من قِبل المؤلف عام 1977، متضمنةً دراسةً مرجعية كاملة وتحليلاتٍ مثيرة حول اسحق نيوتن الخيميائي: إنها التي نعثر عليها في الفصل الأخير. وكأنّ هذا النص يأخذ مكانةَ الملحق في النتاج العلمي والأدبي لمرسيا إلياد. عام 1929، ومباشرة بعد دراسته للفلسفة، انطلق الشاب ذو الإثنين وعشرين عاماً والمهووس بالأديان إلى الهند لتعلّم اللغة السنسكريتية واليوغا حيث سيصبح بمثابة المتخصص العَلَم، وتغدو كتبُه في هذا الحقل بمثابة الكلاسيكيات. حين وصل إلى فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية (1949)، وضع إلياد مؤلَّفه **كتاب تاريخ الأديان**[1]، العمل الموسوعي الضخم حول الاتّحادات المقدَّسة hiérophanies وتجليات القدسي، والتي يتم تصنيفها تبعاً للموضوع: السماء، الشمس، القمر، الماء، الحجارة، الأرض، النبات، المكان والزمان. بعد سنتين، ينشر إلياد **الشامانية والتقنيات العميقة للوَجد** (باريس، 1951) الذي يجعل من مؤلِّفه

(1) **Eliade, M.** «Traité d'histoire des religions.» (1949).

t.me/Mesopotamia1972

أحد الاختصاصيين الكبار في هذا المضمار. سيكون للكتاب وقعٌ عظيم بحيث يقرؤه جيل الهيبيز بشغف إلى جانب مؤلّفات كارلوس كاستانيدا ومعلّمه دون خوان. رغم أن كتاب «الشامانية» لا يلقى الترحاب نفسه اليوم (لقد محا إلياد خصائص المجتمعات التي تناولها البحث واخترع ديانة شامانية لم توجد قَط)، يقرّ الإختصاصيّون لمرسيا إلياد بأنه عالَج الشامانية في هذا الكتاب كمعتقد إيجابي وليس كظاهرة مرضية، وذلك بخلاف ما فعلَهُ أوائل الإثنوغرافيين. في خمسينيات القرن الماضي، ذاع صيتُ إلياد كمتخصص بالهند والشامانية، وكمنظّر ديني. لاحقاً، يكتب إلياد حول الرموز والأساطير وديانة السكان الأصليين لأوستراليا وأيضاً حول الإعداد. في آخر عمره، ينشر إلياد **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية** في مجلدات ثلاثة (1976 ـ 1983)، وهو سِفرٌ ضخم يغطي الأديان كلّها منذ فجر التاريخ حتّى عصر الإصلاح. تبدو الفلازة والخيمياء إذاً مواضيع ثانوية في مسيرته، لكن هذا الإنطباع يتبدد حين نعرف أن المقالة الأولى التي كتبها إلياد في سن الثالثة عشر كانت بعنوان «كيف اكتشفتُ حجر الفلسفة؟». سيبقى إلياد مفتوناً بهذه المواضيع على مدى العمر، ويقدّم «حدّادون وخيميائيون» شهادةً على هذا الإفتتان. يردد الكتاب صدى النصوص العظيمة حول اليوغا، فقد أفرد إلياد فصلاً كاملاً حول الخيمياء الهندية، وحول الشامانية. في الواقع، يمكنُ أن نقرأ الكتاب كجَهدٍ مهم في محاولة وصف العالم الديني «للإنسان القديم»، وهو المشروع الذي يلم به إلياد في كل مؤلفاته.

t.me/Mesopotamia1972

مؤرخ أديان أو فينومينولوجي؟

قدّم مرسيا إلياد نفسه كعالم أديان وهكذا اعتبره مجايلوه. إنّ تسمية كهذه تغطي مروحة واسعة وأحيانا متباينة من الممارسات. إنّ معظم مختصي الأديان هم من علماء الإجتماع، أو الأنثروبولوجيين، أو علماء التاريخ أو الفيلولوجيين الكلاسيكيين، الذين يدرسون ديانة ما من أجل فهم الأساطير والرموز والتصورات للإلهي والتنظيم الاجتماعي أو السياق السياسي والإجتماعي لهذه الديانة. دون أن ينفي هذا النهج في دراسة الأديان، فقد اعتبره إلياد أمبيريقياً نوعاً ما ويلامس فقط حدود التمهيد لدراساته، لأن منهجه الخاص هو منهج فينومينولوجي وهرمنطيقي في الوقت عينه. كما تمّت صياغته بواسطة الفيلسوف والرياضي الألماني إدموند هوسرل، يمكِن تعريف الفينومينولوجيا بأنها العلم الذي يصِف واقع الوعي، أي ما هو ظاهر بالطريقة التي يظهر عليها. بعبارة أخرى، يبحث إلياد عن الدلالة الدينية للظواهر الدينية. في مقدمة كتاب **تاريخ الأديان** (أو كما يرد في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب)، يشرح أنه ما من عائق يحول دون أن ندرس الفيل مثلاً على المستوى الميكروسكوبي، أي كحيوان متعدد الخلايا، لكن يمكننا فقط بيان الخصائص الحيوانية للفيل بدراسته ضمن النطاق الواسع للعين الإنسانية. وهكذا فإنّ دراسة ديانة ما ـ بالتركيز على نمط العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية كما يفعل الماركسيون، أو كمنتجٍ مشتقٍ من عقدة أوديب على طريقة التحليل النفسي ـ ستنقل لنا صورة جزئية عن هذه الديانة لكن سيفوتها ما يعطي المعنى لهذه الديانة عند المؤمنين أنفسهم.

على النقيض، ترمي الفينومينولوجيا إلى أن تتموضع في قلب الظاهرة،

t.me/Mesopotamia1972

«في رأس المؤمن»، من أجل التقاط المعنى الذي يضفيه هذا المؤمن على معتقداته. إلى ذلك، يعتقد إلياد أنّ المعنى لا يختلف بين ديانةٍ وأخرى، بل على العكس، يبني علم الفينومينولوجيا على التقريب بين الوقائع الدينية للأديان المتعددة من أجل تفسير بعضها ببعض. لذلك يجمَع كتاب إلياد (معجم تاريخ الأديان) الأربابَ الأستراليين العشرة للسماء، والإلهَ المحتجب deus otiosus لأفريقيا السوداء، وزيوس الإغريق وربَّ اليهود، كما يَجمع تحت الخيمة ذاتها الشجرةَ الكونية لشعوب الشمال yggdrasil، وشجرةَ التكوين بحسب الكتاب المقدّس. وفق هذه الرؤية، يقتفي إلياد أثَرَ سابقيه رودولف أوتو (**فكرة القدسي**، 1917)، وجيراردوس فان ديرلاو (**الديانة في جوهرها وتجلّياتها**، 1933). سيلهم هذا المنهج الفلسفة الشعرية لغاستون باشلار، وأنثروبولوجيا المتخيّل لدى جيلبير دوران.

لكن المنهج ذاته سيكون له كارهون كثُر، وأوّلهم من اعتبره إلياد معلّمَه الأول، رافاييل بيتاتزوني. في المراسلات التي امتدّت لأكثر من ثلاثين عاماً بين الرجُلين، يعيب المؤرخ الإيطالي على «مريده» أنه لا يعير شأناً كبيراً للسياقات الثقافية المختلفة للأفعال الدينية[1]. لا نجانب الصواب لو اعتبرنا بعض التشابيه التي يقوم بها إلياد جامحة أو غير منضبطة. فلنضرب مثلاً من بداية الفصل الرابع من «**حدّادون وخيميائيون**»: يذكُر إلياد خيميائياً من القرن السابع عشر، دو روسنيل، الذي يقارن العقيق الذي ينضج في بطن الأرض بالجنين الذي يتغذى من الدم في بطن الأم من أجل اسقاط

(1) **Lambert, Y.** «Eliade (Mircéa), Pettazzoni (Raffaele). L'histoire des religions a _ t _ elle un sens ? Correspondance 1925 - 1959.» Archives de Sciences Sociales des Religions 90.1 (1995): 89 - 90.

t.me/Mesopotamia1972

المقارنة على طقس شاماني عند شعب الشيروكي، حيث يقتضي الطقس الشعائري أن يُغذّى الحجر بدمٍ حيواني مرتين في العام، مخافة أن ينقضّ الحجَر على الناس. إنْ حصرنا نقاط الشبه ـ دم، حجر ـ على الوجه المذكور، سيمكننا بسرعة ملاحظة ما هو مختلف في الحالتين، بدءاً من التضحية والعنف في الحالة الثانية اللتين لا نعثر عليهما في الحالة الأولى، ما يثبت عشوائية المقارنة.

في البحث عن الإنسان الديني

لماذا يُتّهم إلياد بممارسة نوع من التشبيهية لا تنتبه إلا قليلاً لخصوصيات الثقافات المختلفة؟ كي نجيب على السؤال بطريقة التفافية بعض الشيء، يمكننا القول أن فينومينولوجي الأديان هو فيلسوف في المقام الأول. ليس لأنه يَحمِل أطروحة في الفلسفة بل لأنه يقارب الأديان بواسطة أطروحة: إنها القناعة بوحدة التجربة الدينية. وفق رؤيته، الكائن البشري هو أساساً إنسانٌ ديني Homo Religiosus، أكثر مما هو إنسان خالق Homo Faber كما يدّعي ماركس، أو حيوان سياسي Politikon zoon كما يعتقد ارسطو. إنها الديانة، أو بالأحرى تجربة القدسي التي تصنع إنسانية البشر، بحيث أن كل تجربة دينية، مهما كان نوعها أو نوع الثقافة التي تنبثق منها، هي متشابهة ـ وبالتالي يمكن مقارنتها ـ مع تجارب دينية منبثقة من ثقافات ومجتمعات مختلفة. في العمق، يغذّي إلياد مقارناته من طبيعة الإنسان وليس من التماثلات الثقافية. نحن هنا أمام وضعية فلسفية تتخطى المعطيات الأمبيريقية البحتة التي تمدنا بها الوقائع الدينية التاريخية. لقد كان بعض المؤلفين الآخرين مقتنعًا بكونية التجارب الدينية، مثل رودولف أوتو وعالم

t.me/Mesopotamia1972

النفس كارل غوستاف يونغ. بنى الأول هذه الكونية استناداً إلى بنية العقل البشري، وعلى مذهب كانط: كما نمتلك بديهية الإلمام بالمكان والزمن، فإن شرطنا البشري يسمح بأن نميز القدسي في الواقعي، هذا القدسي الساحر والمرهوب في الوقت عينه. ارتكز يونغ في تفسير كونية القدسي على وجود لاوعي جمعي يعبّر عن مكنوناته عبر المجتمعات المتعددة والحالات النفسية الفردية. يعطينا مرسيا إلياد تأويلاً مختلفاً. حين يستخدم النمط البدائي archétype كما فعل زميله المعالج النمساوي (الذي التقاه أكثر من مرة أثناء لقاءات إيرانوس)، فإن إلياد يعطي المصطلحَ مقبوليةً مختلفة. لن يكون النمط البدائي رمزاً للوعي الجمعي وإنما باراديغماً، أي مثالاً نموذجياً على طريقة أفلاطون وأغسطين: يوجد لدى إلياد نوع من الموضوعية في الأنماط البدائية، كما يشكّل عالم الأفكار لدى أفلاطون أنموذجاً يجد فيه عالمنا المحسوس حقيقتَه. بالمقابل، لا يتوجب علينا أن نجعل من كونية التجربة الدينية لدى إلياد فكرة خشبية صلبة. يُعتبر رفض إلياد للنيوكانتية عند أوتو وتفسير رمزية اللاوعي عند يونغ علامة على نوع من المثاقفة culturalisme الإشكالية. لا ينحو الإنسان ليكون كائناً دينياً بضغط من طبيعته الحيوانية، بل لأنه كائنٌ ثقافي. الديانة هي الوسيلة التي تضفي المعنى على الشرط البشري في الموت والجنسانية والوقت الذي ينقضي، ـ وعلى الإكتشافات التقنية مثل الصيد والزراعة. كتاب «**حدّادون وخيميائون**» واضحٌ حول هذه النقطة المركزية التي ستمكّن من فهم إلياد. تبيِّن الصفحات الأخيرة أنه اسلتزمت البشرية ألفياتٌ كاملة من أجل هضم التبعات التي أحدثتها الزراعة (وانتقال عالم البداوة والصيد إلى مستوى ثانوي)، ويصحّ الأمر ذاته على الثورة الصناعية التي أحدثت صدمة لا

t.me/Mesopotamia1972

يمكن الإحاطة بكل تبعاتها بعد. في رؤية إلياد، **لا تمثّل العلمانية والإلحاد** اللتان تمخض عنهما القرن التاسع عشر أصداءَ لأيديولوجية التصنيع والمدنية الشاملة التي تبعته، وإنما رعباً ستمكننا تجربةٌ دينية جديدة متكيفة مع العصر التقني مِن تجاوزه. بعبارات أخرى، إنّ أفقنا الديني هو الأفق ذاته لأجدادنا المزارعين، وبدرجة ما أفق أسلافهم الصيّادين وقاطفي الثمار، بينما تغيّرَ محيطُنا التقني بشكل جذري. **تبدو العلمنة كما الإلحاد في نظر إلياد جواباً ثقافياً على التغيرات التقنية التي طالت شروط حياتنا، وهي تغيرات تجعل التصورات القديمة للحياة والإنسان والكون أقلّ قيمة واعتباراً.** في كل الأحوال، يُعتبر هذا التراجع للعنصر الديني فقداناً للمعنى.

عالم مقدّس، عالم مدنّس

من أجل أن نفهم لماذا تمثّل فكرة نزع القدسية عن العالَم إفقاراً للثقافة عند إلياد، لا بدّ من فهم تصوُّر القدسي الذي يدافع عنه عالِم الأديان الروماني. تفصُل علوم الأديان بطريقة كلاسيكية بين المقدَّس والمدنّي، فهذا الأخير هو عالمٌ للعمومي والعابِر، بينما الأول يعبّر عن ما يكتسبُ أهمية فعلية في مجتمعٍ ما. في اليهودية القديمة، كان للكاهن الأعظم حصراً حقُّ التَمَاسِ مع قدس الأقداس في قلب معبد أورشليم، بينما كانت الباحة مخصصة للعامّة. يعني المقدّسُ إذاً العزل والإنتخاب، وهذا المفهوم هو قيد التداول: في كتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** (1912)، يستخدمه دوركهايم لشرح الاحتفالات الدينية للأوستراليين الأصليين. ما هو خارجٌ عن المألوف، بالمقابل، هو إعطاء القدسي طابعاً أنطولوجياً. عند إلياد، ليس القدسي فقط هو ما يتميّز عن المدنّس،

t.me/Mesopotamia1972

لكنه ما يعادل الواقعي، ما يرادف الكائن وما هو مشبع بالمعنى. على النقيض، سيكون المدنَّس كلَّ ما لا يملك قيمة في ذاته، ما هو عمومي وغير ذي معنى. العيش بحسب إلياد بالمعنى الممتلىء للمصطلح هو بمثابة الولوج في عالم القدسي، أو بمثابة جعل هذا الأخير يشعّ من قلب المدنَّس. هذا ما يتحقَّق بواسطة الشعائر، ولو بصورة غير حصرية. في المجتمعات «التقليدية»، تتمحور الأفعال المهمة المرتبطة بالقدسي حول الآباء الأولين. على سبيل المثال، يقوم صياد بمحاكاة لأفعال جدٍّ أسطوري قد ـ اخترع الصيد ـ وبتكرار لأقواله، وستكون هذه الطريقة الوحيدة التي يأمل فيها الصياد بصيد وفير. لا يعني الجفاء مع أفعال وأقوال النمط البدائي خطر الحظ العاثر في الصيد فحسب، وإنما فقداناً للهوية أيضاً. وفقاً لإلياد، تجعل المجتمعات الدينية من محاكاة أفعال وأقوال الآباء الأولين أو الآلهة طريقة وحيدة لعيش مُشبع بالمعنى. لم يقتصر الأمر على المجتمعات الدينية، بل نعرف في المسيحية النَذر الذي يقتضي تقليد المسيح. في الإسلام، تكون سيرة النبي محمد أسوة حسنة للمؤمنين، وفي البوذية، تكون حيوات البوذا مَصدرا للإلهام. في كل الأحوال، لا يُمكن للإنسان أن ينغمس في القدسي بشكل كامل ودون انقطاع. ما مِن مؤمن مُوحّد هو في رفعة الأنبياء أو بعظمة الإله. في الديانات القليدية، لا يمكن للمرء مهما علا شأنه أن يبزّ أجداده في الرفعة والمقام؛ ثمة شيء يتسرّب أو يخرج عن نطاق التجربة، أقلّه في التكرار الذي يُضعف ويسطّح تجلّي هذا المقدس. كما عند أفلاطون حيث يكون العالم المحسوس نسخة مشوّهة عن عالم الأفكار، لا يمكن للمدنَّس عند إلياد إلا تشويه المقدَّس. نحن هنا أمام ظاهرة لا يمكن

t.me/Mesopotamia1972

تجنّبها وليس فقط بسبب الطابع المفتقر للكمال للشرط البشري. في الواقع، يجب على القدسي كي يتجلى أن يأخذ شكلاً معيّناً، أن يتحدّد. كلُّ اتحاد مقدس، من اللحظة ذاتها التي يقوم فيها بإضفاء القدسية على العالم، يتقمّصُ شكلاً معيّنا وبالتالي يتدنّس. تكون أيقونة للمسيح مثلاً شيئاً أهلاً للتقديس ينظُر عبرَه المخلّصُ إلى المسيحي، رغم أنها رسمٌ على خشب. يحظى الحجر الأسود في الكعبة بتبجيل مماثل من المؤمنين المسلمين، رغم كونه مجرّد حجر. سيكون تمثالٌ لبوذا مقدساً، رغم ما نصح به أحد الأساتذة الزن المريدَ بوجوب قتل البوذا في الطريق لو التقى به صُدفة كي لا يجعل من أيّ شيء مثالاً أعلى. يرتبط المقدَّس والمدنَّس إذاً بالنظرة التي يتم اسقاطُها عليهما.

نفهم أن العلمنة هي عملية طبيعية في تاريخ الأديان: يتمّ استهلاك أشكال المقدَّس دون انقطاع، ما يتطلّب بِدعاً دورية. هكذا يفسر إلياد الأزمات الدينية وحركات الانبعاث: حين ينغمس مجتمع ما في عادات تبعده عن القدسي، وحين لا تقول طقوسه وشعائره الشيء الكثير وتكون عاجزة عن إنعاش حياة روحية مهمّة: يظهر أنبياء جدد، وينهض مصلِحون، وتُخلق ديانات: نستذكر الإصلاح البندكتي، ونقدَ لوثر للباباوية، ومعارضةَ هونين وشينران للممارسات التقليدية للبوذية اليابانية. يكون الأمر على هذا النحو حين يصطدم مجتمع ما بمعتقدات غريبة يتوجب عليه هضمها واستنساخها مخافة التفكك: هذا ما فعله البربر بتطويبهم للأولياء من أجل مصالحة تبجيل الأجداد مع التوحيد الإسلامي، وما فعله العبيد البرازيليون السود باختراعهم للفودو أي بضخّ آلهتهم الوثنية في مسيحية أسيادهم، أو ما نراه في طقس الكارغو cargo المثير للاهتمام الذي قابل به هنودُ

t.me/Mesopotamia1972

ميلانيزيا تكنولوجيا مستعمريهم الأمريكيين. في كل مرّة، يجب أن تتم إعادة صياغة الأشكال القديمة، أو يجب ظهور أشكال جديدة من أجل النجاح في استعادة تجربة القدسي التي تضمن حياة جديرةً بالعيش. تاريخ الأديان بالنسبة لإلياد، ليس سوى دراسة هذه التغيرات في تصوّر المقدّس عبر العصور. وفق هذه الرؤية، لا يمثل الإلحاد الغربي سوى خطوة على هذا المسار الطويل من المدّ والجَزر، لكنه يمثّل أيضاً استثناءاً فريداً. في الواقع، مع الإلحاد، **تتواجه البشرية لأول مرة في تاريخها مع فرضية الإنمحاء الكامل للمقدّس**. بعض قراء إلياد، مثل اللاهوتي توماس آلتيزر، رأوا في موت الإله هذا أملاً إشكالياً في مستوى أسمى للتجربة الدينية: بما أنه لا شيء مقدس، ستكون كلّ الأشياء مقدّسة. يستعيد آلتيزر هنا ويوسّع مفهوم صُدفة المتناقضات coincidentia oppositorum، الذي استخدمه إلياد على نطاق واسع. لم يتبنّ إلياد هذا الطرح، ولو لم يجده تافهاً بالمطلق. في الواقع، كان الخطر العام لفقدان المعنى واحتمال وجود عالم وكينونة دون قيمة يثيران قلقاً أكيداً في نفس إلياد. يبدو أن العلمنة التي بدأت في القرن التاسع عشر وأكملت مسارها في القرن العشرين تمثّل انعطافاً في تطور الإنسانية. في مواجهة هذا الخطر، أوكل إلياد علمَ تاريخ الأديان، كما يفهمه هو، بمهمة إعادة القدسية للكون، وذلك بإعطاء الفرصة للبشر المعاصرين ـ بطريقة غير مباشرة وشبه أدبية ـ بأن يطّلعوا على التجارب الدينية السابقة. لهذا السبب دمغَ إلياد فينومينولوجيته بطابع هرمنطيقي، أي بمذهب للتفسير. تتسم طريقة إلياد بالهرمنطيقية لأسباب ثلاثة. أولاً، يجب على عالم تاريخ الأديان أن يفسّر الرموز والأساطير والطقوس التي تطالعه ومن أجل ذلك، عليه أن يتخيل «وقعها في حياة

t.me/Mesopotamia1972

من عايشوها» (**حدّادون وخيميائيون، الفصل الثالث عشر**). كيف يمكننا مثلاً العثور على دلالة القربان الشعائري؟ يسأل إلياد، ليجيب بأن الوثائق يجب قراءتها دائماً بتقريبية إيجابية. في حين سيرى رونيه جيرار قرباناً بشرياً في كل نصٍ حول موت الإله، ـ ما يجعل من الاسطورة خطاباً يخفي في ثناياه عُنفاً جمعياً واقعياً ـ، يدعونا إلياد في المقابل لكي نرى في كل قربان بشري تكراراً للجريمة الإلهية البدائية الضرورية لخلق الكون (انظر الفصل الثاني). يتدخل العامل الهرمنطيقي على مستوى ثانٍ، وهو مستوى معيشة عالم الأديان نفسه. في الواقع، لا يمكن للباحث أن لا يتأثر في مواجهة ما يكتشفه. النظرة إلى العالم والحياة التي يستوحيها من أبحاثه تقوم بتحويله هو أيضاً وتسمح له بإعادة تأويل معتقداته الخاصة. كما هي الحال مع الخيميائي الذي يشتغل على حجر الفلاسفة من أجل التحول الذاتي، ـ يذكّرنا إلياد في الكتاب الحالي بأنه يُفترض بحجَر الفلسفة تحويل كلّ فلز إلى ذهب واستحواذ الخيميائي على الخلود، أي إننا أمام تغيير خارجي وتبديل داخلي ـ، يتغيّرُ عالِمُ تاريخ الأديان هو نفسه بتأويل الديانات التي يدرُسها. يلعب العامل الهرمنطيقي دوراً على مستوى ثالث أخير، هو تجديد الحضارة الغربية. كان إلياد مقتنعاً بأن علم تاريخ الأديان هو المفتاح لإنسانية تستلهم عصر النهضة أكثر من استلهامها عصرَ الأنوار، وتسمح للإنسان المعاصر بإعادة وصل ما انقطع مع القيم التي بترتها العلمنة والثورة الصناعية: «واقعيةُ وعظمةُ هذه القيم الثقافية الشاذة ستكون مثيرة للتساؤلات لدى ممثلي الحضارة الأوروبية: سيقابل هؤلاء أنفسهم بسؤال إنْ كان عملهم، وهو الذي يُعتبر بمثابة القمة الروحية للإنسانية والثقافةِ الحصرية المتوفرة في القرن العشرين، يستحق كلَّ هذه

t.me/Mesopotamia1972

الجهود والتضحيات التي بُذِلَت في سبيله» (انظر المقدمة). على قارئ إلياد أن يأخذ على عاتقه هو أيضاً التجارب الدينية التي استخرجها عالم الأديان، من أجل إنعاش وجوده. ضمن هذه الرؤية، يتم تصوّرُ تاريخ الأديان كممارسة روحية.

روحانية في عمل المادة

ليس من قبيل الصُدفة أن يكون الفصل الأول من «**حدّادون وخيميائيون**» مخصصاً للشهب. ليس فقط لأن الحديد الأول الذي تمت معالجته كان مشتقاً من الأجسام الطائرة، بل لكون هذه الشهب قادمة من السماء. نبصر خلف هذه البديهية نوعاً من التأكيد على العمودية كشكل من أشكال التجربة الدينية. السماء هي مكان التجاوز، معراج البشري (نتذكر الرحلة الشامانية إلى موطن الموتى)، ومنها يُنزّل كل ما هو قدسي، ويكون كل نيزك قدسياً بسبب هبوطه من السماء، ليبرز هذا الطابع المقدس في الفلزات التي يتم اشتقاقها منه لصقلها في ما بعد. هذه القدسية هي ما يعطي الحدادين وضعيتهم كشخصيّات دينية أو سحرية، أكثر من مهاراتهم التقنية (يمكن القول أن المهارة التقنية قد امتزجت بالسمعة القدسية، في عالم لم تكن الحدود قد رُسمَت فيه بشكل واضح بين العادي والخارق). إلى هذه الرمزية المكانية ستضاف رمزية زمانية. في عدّة مؤلفات، مثل **أسطورة العود الأبدي** ـ 1949 يتبنى إلياد نظرية مفادها أنه على الكون أنْ يتجدد بصورة دورية، أو أن يعاد خلقُه، وهو ما يتم عبر تجاوز الزمن بطريقة شعائرية. قدّاس الميلاد، الذي يروي خلق الكون، وطرد الشعب اليهودي خارج مصر (ووعدهم بالأرض المقدسة) وولادة المسيح، هي أمور تشكّل النسخة المسيحية

t.me/Mesopetamia1972

لهذه العملية. احتفال بداية العام، مع الأمنيات المتبادَلة عند منتصف الليل، ألعاب النار (الضوء في قلب الظلام)، والحلول السعيدة (الإنطلاقة الجديدة) ما هي إلا إحياءٌ معلمن لاحتفالات قديمة: لقد حمل العام المنصرم حصّته من الأخبار السيئة ويسود الإحساس بضرورة العود على بدء، والتصالح مع حماس البدايات. نجد هذه الفكرة في التصور الإغريقي القديم للزمن الدائري، حيث يتهافت الزمن الذهبي بالضرورة، حتى نصل إلى زمن مضطرب للغاية تتحقق فيه أزمة معيّنة تكون مفتاحاً لحقبة ذهبية جديدة. يفصّل «**حدّادون وخيميائيون**» تصوراً مختلفاً للزمن، هو انعكاس للتجربة المزدوجة للحَمْل والتوليد من جهة، ولتبذير ونمو النبات من جهة أخرى. يلاحظ إلياد أن بشر العصر الحجري القديم كانوا يعتبرون المغاور رَحِماً للأرض ـ الأم التي تلد كل الكائنات (الفصل الثالث). يتمّ النظر إلى الأرض والشعور بها ككائن حيّ يهتم بنمو كل الأشياء، من البشر والحيوانات والنباتات والخامات. هذا الصنف الأخير (الخامات) لم يُنظَر إليه كمادة جامدة، بل ككائنات خاضعة للتطور ضمن دورة أطول بالتأكيد من تلك التي يخضع لها النبات أو الحيوان. ينمو خام الفلز أو المعدن بشكل طبيعي، ويكون الذهب نتيجة لدينامية النمو تلك. يساهم المعدِّن في التطور إلى جانب الحدّاد والخيميائي. أبعدَ مِن أنْ يحوّلوا مادة إلى أخرى مختلفة بالكامل عن الأصل، يندرج هؤلاء المتخصصون في الجنينية الأرضية والتوليدية التعدينية، كما يقول إلياد، أي ضمن العملية الطبيعية لإنتاج الخامات التي يساهمون في تسريعها والتي تَستبدِل التقنيات الإنسانية بالمجرى الطبيعي للوقت. يمكنُ تقريبُ حرفة المعدِّن والحدّاد والخيميائي من حرفة المزارع ومربي الماشية، مع لحاظ أنّ دورة التطور

t.me/Mesopotamia1972

الخاصة بالمعدن هي أطول بكثير من باقي الأشياء وأنّ العودة إلى الخلف فيها مستحيلة، إذ يستحيل أنْ ينقلب الذهب إلى رصاص. يعني ذلك أنه بخلاف الدورة النباتية التي تتجدد سنوياً ويتناوب فيها الحياة والموت كما هو الحال في أسطورة بيرسيفون الإغريقية، يكون الزمن في التعدين مستقيما من غير رجعة. نلامس هنا جانباً آخر في غاية الأهمية في فكر إلياد. لن يكون هدف الحدّاد أو الخيميائي تجديد الحياة وإنما جعلها مزدهرة بالكامل. بسبب معرفتهم بأسرار النار وتكوين المادة، سيكون الحدّاد أو الخيميائي قادراً على قولبة الفلزات الأكثر صلابة وتحويلها إلى ذهب، إلى المادة الأكثر كمالاً ونقاء. هذا العمل التطهيري سيكون أيضاً عملاً على تطهير النفس أيضاً، فالمادة البشرية لا تنفصل عن الخام المعدني الذي يطبّق عليه العمل الخارجي. تجعل هذه الروحية الخيميائية الإنسان من البشري مسؤولاً عن تطور الأرض ومن العمل على المادة روحانية. ليس الإنسان الخالق homo faber بحسب إلياد خصماً للعمليات التقنية والإقتصادية، لكنه إنسان ديني homo religiosus يضمن سلامه الروحي بالعمل. من كلّ ما سبق، يستنتج الفصل الأخير والأهم أنّ إنسان المجتمعات الصناعية لم يحتفظ بسوى أسطورة التطور: يمكن للإنسان أن يستعجل مسار الأشياء وأن يقوم بالأشياء بشكل أفضل من الطبيعة.

الجانب المظلم للخيمياء

كما رأينا، ليس فقط بسبب هوس الصبا وإنما بسبب كيفية تصوره لتاريخ الأديان سيتم اعتبار إلياد خيميائياً. هو خيميائي من نوع استثنائي يركّز على العملية الداخلية أكثر من العمل على المادة (وهو بذلك يتفق مع

t.me/Mesopotamia1972

يونغ)، إلا إذا اعتبرنا أن مادة إلياد هي وثائق الأديان التي يستند عليها في أبحاثه، وأن تطور نظريته قد حصل بفعل حجَر الفلسفة القادرعلى تحويل الحضارة الغربية، من أجل إعادة ضخ المعنى في روحها. نظر إلياد إلى القراءة ذاتّها كنشاط إعدادي وتحويلي لنَفْس القارىء ولا بدّ أنّ إلياد قد طبّق التصور على نَفْسه أولاً، ما يجعل من «حدّادون وخيميائيون» عملاً أساسياً من أجل الإحاطة بفهم مشروع وفلسفة العالم الروماني. هل يمكن استقبال فينومينولوجية الأديان بالحماس نفسه اليوم؟ حتى ولو عرفَ هذا المذهب امتدادات عند الكاردينال جوليان ريس الذي كتب عدة مقالات حول المقدس واللاشرطي لدى إلياد[1]، أو عند بريان ريني[2]، يجب الإعتراف أن الإنتقادات لمنهج إلياد قد تزايدت باضطراد. لم تصوّب الانتقادات سهامها نحو اطلاع إلياد العميق وإنما نحو منهجيته في المقارنة، واعتباره الشامانية ديانة موحَّدة، وتصوره الأنطولوجي للمقدّس، وأن الإنسانية تُعرَّف بالديانة (ما يَفترِض أنه يمكن تحت مسمّى «الدين» ـ وهو مفهوم غربي للغاية ـ وضعُ تجارب ونظرات شديدة الإختلاف في بوتقة واحدة). لكنّ النقد الأقسى الذي وُجّه لنظرية إلياد يقول بإنّها تمثّل في بعض وجوهها إسقاطات لتصورات فاشية من واضعها على الحقل العلمي. نعرف اليوم أن إلياد قد انتسب في شبابه إلى مجموعة يمينية (الحرس الحديدي) وأنه أبدىٰ تعاطفاً معيّنا مع النازية، وهو ما يسلط الضوء على الأشياء التي يهتم بمعالجتها: ضرورة التضحية من أجل تجديد العالم، معركة المعنى في مواجهة ضياع القِيم، البطل الإعدادي

(1) Ries, J. «Les chemins du sacré dans l'histoire». Vol. 9. Editions Aubier, 1985.

(2) Rennie, B.S.«Reconstructing Eliade. making sense of religion». Suny Press, 1996.

t.me/Mesopotamia1972

والمحارب، القدسي في مواجهة التعرية الجذرية. كان دانييل دوبويسون أكثر من سلط الضوء على العلاقة بين المواضيع المذكورة وماضي إلياد الفاشي. هل يجب الاستنتاج إذاً أن كل منجز إلياد في تاريخ الأديان ما هو إلا تنكّر للفاشية في ثوب العلم؟ سيكون ذلك إسفافاً بالتأكيد: لقد تمّ توجيه اتهامات مماثلة لهيدجر ويونغ، وهنري كوربان وديموزيل وسيوران وآخرين. هل يعني ذلك التوقف عن قراءته؟ من وجهة نظرنا، وبما يخص إلياد، نقرؤه بحذر أكبر ولا نعير اهتماما حصرياً بما يختص بالسياسة في منجزه. تحتفظ المادة التي جمعها إلياد وقام بتحليلها حول اليوغا والشامانية ببريقها، وكذلك تلك التي تختص بالمعتقدات الأسترالية وتحليل عمليات الإعداد أو السمو الروحاني أو تلك النظريات التي تختص بالتخطي الدوري للزمن التي يمكنها أن تعطي دائما للقارىء قيمة مضافة. بما يخص «حدّادون وخيميائيون»، سيكون أبرز ما أنجزه إلياد هو استخلاص الخيمياء من النظرة العامة التي تصنفها كتصور مشوش مسبق للكيمياء ومتخبّط، وجعلها ظاهرة إيجابية ومدعاة للإهتمام. الإنجاز الآخر يتمثل بالإضاءة على الجانب الديني للحدّاد، والبرهنة على عدم الفصل في المجتمعات «التقليدية» بين الإجتماعي والثقافي والتقني. نحن هنا أمام تأمل في روح العمل على المادة لا يمكننا إلا أن نتوقف عنده. يمثل «حدّادون وخيميائيون» مدخلاً ممتازاً لفكر ومادة عمل ومنهج عالِم الأديان الروماني.

ستانيسلاس دوبريه

فيلسوف، الجامعة الكاثوليكية في ليل، فرنسا

t.me/Mesopotamia1972

مقدمة المؤلف

ضمَّ الجزءُ الأول من هذا الكتيّب مجموعة من الأساطير والطقوس والرموز المرتبطة بمهنة المعدِّن والفلّاز والحداد، كما تتبدى لعالِم تاريخ الأديان. تبدو الأبحاث والخلاصات التي أنتجها مؤرخو العلوم والتقنيات في غاية الأهمية، ولكن نشير مباشرة إلى أنّ وجهتنا في البحث تختلف عنهم بشدّة. لقد جرّبنا أن نفهم سلوك إنسان المجتمعات القديمة تجاه المادة وملاحقة التجارب الروحية التي وجد نفسه في خضمّها، حين اكتشف قدرته على تغيير نمط وجود المواد. إنّ تجربة الخَلق التي خاضها الخزّاف القديم هي التي تجدر دراستها أولاً لأنّ الخزّاف كان أوّل من غيّر في حالة المادة، لكن الذكرى الأسطورية لهذه التجربة الخَلقية لم تترك خلفها أثراً يُذكر. ستكون نقطةَ البداية في الدراسة علاقةُ الإنسان القديم مع المواد المعدنية وتحديداً سلوكه الطقوسي كعامل تعدين وفلّاز وحدّاد.

فلنتفق على أمر مهم: لن نتوقع أنْ نعثر في البحث على تاريخ ثقافي للفلازة يعالج طرق انتشارها في العالَم أجمع، إنطلاقاً من أقطابها الأكثر قدماً أو تصنيف الموجات الثقافية التي نشرَتها وجهاز الأساطير الذي رافقها. إن عملاً كهذا يتطلب الآلاف من الصفحات ويساورني الشك بإمكانية إنجازه. نحن الآن في بداية معرفتنا بالتاريخ الثقافي والأساطير المتعلقة بالفلازة الأفريقية، ونعرف النذر اليسير عن الطقوس الفلازية

t.me/Mesopotamia1972

الأندونيسية والسيبيرية، إذ تُشكّل هذه البقع تحديداً المنابع الأساسية للأساطير والطقوس والرموز الخاصة بالفلزات. ستعتري إذا كتابة تاريخ شامل للتقنيات الفلازية فجوات معتبرة.

لم نهمل بالتأكيد، وبقدر استطاعتنا، السياق التاريخي الثقافي للأجهزة الأسطورية المتعلقة بالفلازة، لكننا ركزنا جهدنا في المقام الأول على اختراق العالم الذهني الخاص بهذه الأجهزة. تساهم المواد المعدنية في قدسية الأرض ـ الأم. نلتقي عمّا قريب بفكرة الخامات التي «تنمو» في رحم الأرض، كما هو حال الأجنة تماماً. تأخذ الفلازة إذا طابعاً توليدياً، ويتدخل المُعدِّن والفلّاز في سير الجنينية السفلية: إنهما يعجِّلان في نمو الخامات، ويساهمان في عمل الطبيعة بمساعدتها على الولادة المبكرة. باختصار، بواسطة هذه التقنيات، يقوم الإنسان مقام الوقت، ويستبدل عمله بما ينجزه الزمن. التعاون مع الطبيعة، مساعدتها على إنجاز عملها في طَورٍ أسرع، تغيير خصائص الطبيعة ـ أظن أننا هنا أمام فضٍّ لأختام تتعلّق بالفكر الخيميائي. بالتأكيد، لا ندّعي وجود استمرارية مثالية بين العالم الذهني للمعدِّن والفلاز والحداد من جهة، وعالم الخيميائي من جهة أخرى، رغم أن الشعائر الإعدادية والأسرار الخاصة بالحدّادين الصينيين قد شكّلت جزءاً معتبراً من التقاليد التي توارثتها الطاوية والخيمياء الصينية في ما بعد. يكمن المشتركُ ما بين الصانع والحدّاد والخيميائي في أن الثلاثة يتبنون تجربة سحرية ـ دينية في علاقاتهم مع المادة. ستكون هذه التجربة حِكراً عليهم ويتم تناقل سرّها عبر طقوس إعدادية خاصة بالحِرَف؛ يشتغل الثلاثة على مادةٍ يعتبرونها في الوقت عينه حيّة وقدسية، ويصرفون جهدهم على تحويلها وكمال صنعها. سوف

t.me/Mesopotamia1972

نرى فيما بعد التحديدات والتصحيحات التي تقترحها هذه الوصفات التفصيلية، لكن، لنكرّر، ما تعنيه هذه السلوكيات الطقوسية تجاه المادة هو تدخّل الإنسان في الإيقاع الزمني الخاص بالمواد المعدنية «الحية». هنا بالتحديد تكمن نقطة الإلتقاء بين الحرفي الفلّاز في المجتمعات القديمة والخيميائيّ. ستكون أفكار الخيمياء وتقنياتها موضوعاً للقسم الثاني من الكتاب. لو ركزنا بشكل خاص على الخيمياء الصينية والهندية، فلِجهلٍ بهما كبير ولأنهما تُظهران لنا بشكل واضح طابعهما العملي و«الروحاني». من الآن نقول: لم تكن الخيمياء في البدء عِلما تجريبياً أو كيمياء جنينية. لم تصبح كذلك إلا لاحقاً، حين فقدَت أفقها الذهني عند معظم العاملين بها، وحين فقدَت صلاحيتها وسبب وجودها. لا يعترف تاريخ العلم بقطيعة حادة بين الخيمياء والكيمياء: تشتغل إحداهما كما الأخرى على المواد المعدنية والأجهزة نفسها، أي تخضعُ الإثنتان تقريباً للتجربة ذاتها. بمقدار ما نعرفه حول صلاحية البحث عن «أصل» للتقنيات والعلوم، يمكن لمؤرخ الكيمياء أن يقدّم لنا رأياً متماسكاً: ولدَت الكيمياء من الخيمياء، وبشكل أكثر دقة: ولدت الكيمياء من تفكك التصور الخيميائي. لكن ضمن نطاق الرؤية الخاص بمؤرخ للفكر، تطرح العملية نفسها بشكل مختلف: طرحت الخيمياء نفسها كعلم قدسي، بينما لم يُمكن للكيمياء أن تتشكل إلا بعد إفراغ الأشياء من قدسيتها. لا بد إذاً من وجود فجوة ما بين المستوى القدسي والمستوى المدنّس للتجربة.

نضرب مثلاً يوضح الفَرق: لقد تمّ العثور على «أصل» الدراما (التراجيديا الإغريقية أو السناريوهات الدرامية في الشرق الأوسط وأوروبا) داخل بعض الطقوس الموسمية التي تطوّر تقريباً التسلسل التالي: الصراع بين

t.me/Mesopotamia1972

متناقِضَيْن (الحياة والموت، الرب والتنين، إلخ)، المعاناة، التفجع على الموت، والإحتفالات التي تمجد البعث. استطاع جيلبرت موراي أن يثبت أن بعض تراجيديات يوربيديس (ليس فقط الباكخانتيات ولكن أيضاً هيبولوتوس وأندروماك) تحتفظ بالمخطط ذاته للسيناريوهات الشعائرية.

لو صحّ أن الدراما تنبثق من سيناريوهات شعائرية كهذه، وأنّها قد تشكّلت كظاهرة مستقلة باستعمال مادة الشعيرة الموسمية، يمكننا إذن الحديث عن أصل «مقدّس» لمسرحٍ مدنَّس. لكن التمايز النوعي بين الفصيلتين ليس بهذه البداهة: ينتمي السيناريو الطقوسي لاقتصاد المقدس: إنه يفتتح التجارب الدينية ويستثمر في «سلام» المجموعة التي يعتبرها كُلّاً موحَّداً. تستثير الدراما المدنّسة، بعد أن تحدد عالمها الروحي الخاص ومنظومة قيمها، تجاربَ من طبيعة مختلفة تماماً (الإنفعالات «الإستيتيقية») وتستكمل مثالية صارمة مختلفة بشدّة عن قيَم التجربة الدينية. هناك إذن فجوة بين المستويين، وحتّى لو حافظ المسرح لقرون على جوٍّ قدسي. هناك مسافة هائلة بين الذي يشارك دينياً في السر المقدس لقداسة ما، ومن يتمتع بشكل فني بجمالها المشهدي والموسيقا التي ترافقها. بالتأكيد، لم تكن العمليات الخيميائية رمزية: لقد مثّلت عمليات مادية تّم إنجازها في المختبر، لكن مقاصدها كانت مختلفة عن الكيمياء. يمارس الكيميائي الملاحظة الدقيقة للظواهر الفيزيائية الكيميائية وللتجارب النظامية، من أجل اختراق بنية المادة - بينما يتعلّق الخيميائي «بمعاناة» المادة، و«موتها» و«زواج» المواد، بالنظام اللازم لتحول المادة (الحجر الفلسفي) والحياة الإنسانية (إكسير الخلود). أثبت يونغ أن رمزية العمليات الكيميائية تُستحدث في أحلام ومخيلة بعض البشر الذين يجهلون الخيمياء بشكل كامل؛ ليست

t.me/Mesopotamia1972

ملاحظات يونغ مثيرة للاهتمام على المستوى النفسي الباطني فحسب، وإنما لأنها تؤكد بشكل غير مباشر على الوظيفة الخلاصية للخيمياء. لن يكون من الحكمة أن نعاين أصالة الخيمياء على ضوء تأثيرها في أصل الكيمياء وانتصارها. من وجهة نظر الخيميائي، تمثل الكيمياء «سقطة»، على الأقل كونها تمثّل علمنة لعِلم قدسي. لسنا هنا أمام تطويب إشكالي للخيمياء، وإنما أمام تطبيق لأبسط قواعد علم تاريخ الثقافات، لا أكثر. لا نرى من سبيل لفهم ظاهرة ثقافية غريبة عن منظومتنا الفكرية الحالية سوى أن نكتشف مركز هذه الظاهرة وأن نتموضع فيه، من أجل سبر أغوار كل القيم التي يتحكم بها هذا المركز. بوضع أنفسنا ضمن نطاق رؤية الخيميائي، نتمكن من أن نفهم عالم الخيمياء وأصالته بشكل أفضل. تنطبق القاعدة المنهجية ذاتها على كل الظواهر الثقافية الغريبة أو القديمة: قبل أن نصدّر حكماً على الظواهر، علينا بفهمها واستيعابها أياً كانت طُرق التعبير عنها سواء عبر الأساطير أو الرموز أو الطقوس أو السلوكيات الإجتماعية.

بسبب عقدة نقص عجيبة في الثقافة الأوروبية، أنْ نتكلم بطريقة «مشرِّفة» عن ثقافة قديمة، أنْ نُظهر تماسكَ أفكارِها ورقيَّ إنسانيتها وأنْ نتجنّب الحديث عن الجوانب الثانوية أو الزيغ في مجتمعها، أو اقتصادها، أو نظافتها الصحية ـ سيكون نوعاً من الضلال أو حتّى الظلامية. يمكن لنا فهم عقد النقص هذه تاريخياً: منذ قرنين من الزمن، بذل العقل الأوروبي جهداً غير مسبوق من أجل تفسير العالم، ومن أجل تذليله وتحويله. على المستوى الفكري، لم يترجَم هذا العقل العلمي بالإيمان بالتقدم اللانهائي فحسب، بل باليقين بأننا كلما غصنا في الحداثة، كلما اقتربنا من الحقيقة المطلَقة وشاركنا أكثر في الكرامة الإنسانية. لكن، ومنذ بعض الوقت،

t.me/Mesopotamia1972

كشفت الأبحاث التي يقوم بها بعض المستشرقين والإثنولوجيين عن مجتمعات وحضارات بائدة أو قائمة تحتفظ بقيم إنسانية عالية رغم جفائها الكامل مع الإنجازات العلمية (بالمعنى الحديث للكلمة)، ورغم أنها لا تملك أي استعداد لمخترعات صناعية، بل كانت قد طورت أنظمة مستقلة من الميتافيزيقيا والأخلاق والإقتصاد كاملة الصلاحية. من الواضح أن حضارة كحضارتنا كانت قد حشدت جهودها بشكل بطولي في وجهة لا تعتبرها الأفضل فحسب، بل الوجهة الأوحد لإنسان ذكي ومستقيم؛ حضارةٌ من أجل تغذية الجهد الفكري العملاق الذي يتطلبه تطور العلوم والمصانع، ضحَّت ربما بأفضل ما في روحها؛ من الواضح أن ثقافة كهذه قد أضحت تحسد مبادئها الخاصة وأنّ ممثليها الأكثر كفاءة باتوا ينظرون بعين الريبة إلى كل عمل يهدف إلى تكريس منجزات الثقافات الأخرى الغريبة أو البدائية. يمكن لما تتمتع به هذه الثقافات المختلفة من واقعية وعظمة أن يبعث الشك في نفوس ممثلي الحضارة الأوروبية: سيقابِل هؤلاء أنفسهم بسؤال إن كان عملهم، وهو الذي يُعتبر بمثابة القمة الروحية للإنسانية والثقافة الحصرية المتوفرة في القرن العشرين يستحق كلَّ الجهود والتضحيات التي بُذِلَت في سبيله.

لكن عقدة النقص هذه قد تجد لنفسها حلاً في مجرى التاريخ. كما هو حال الحضارات الغريبة عن أوروبا التي تم الشروع في دراستها ووفقاً لمنظورها هي، ينعقد الأمل على دراسة بعض مفاصل التاريخ الروحي الأوروبي الذي يتشابه مع الثقافات التقليدية وفقاً لمعايير مختلفة عن الاصطلاحات التي تم الاتفاق عليها بعد انتصار العقل العلمي ووجهة النظر المنحازة في القرنين الثامن والتاسع عشر. تصّنَف الخيمياء ضمن

t.me/Mesopotamia1972

هذه الابتكارات للعقل ما قبل العلمي، وسيقع عالِم التاريخ في خطأ كبير لو اعتبرها مرحلة تمهيدية للكيمياء، أي بالمحصلة علماً مدنَّساً. ذلك أن المختص بالتاريخ يركز جهوده على نُتَف تظهر فيها بقوة عوامل الملاحظة والتجربة وتبشّر ببداية تكوين عقل علمي في الخيمياء، لكنّه يُهمل عن عمْد نصوصاً أكثر أهمية، وفقاً للمنظور الخيميائي. بعبارات أخرى، يهتم التقييم الذي يُجرى للكتابات الخيميائية بشكل أقل بالعالَم النظري للخيميائيين، ويسلّط الضوء على سُلّم القيم الخاص بعلم التاريخ الكيميائي في القرنين التاسع عشر والعشرين، أي بكلمة أخيرة، على أفق العلم التجريبي بشكل حصري.

t.me/Mesopotamia1972

1

الشُهُب والفلازة

لم يكن بوسعِ الشُهُب إلّا أن تثير العَجب: قادمةً من الأفق الأعلى، من السماء، كانت هذه الشُهُب جزءًا من القدسية السماوية. لقد تمّ على الأرجح في لحظات تاريخية خاصة وضمن ثقافات معينة تَصَوّرُ سماء حجرية[1]. يؤمِنُ الأستراليون الأصليّون حتى اليوم بقبّة سماوية من بلّور صخري، وبعرش الإله السماويّ من المرو[2]. إلاّ أنّ البلّور الصخري - الذي يُفترض أنه قد انفصل عن القبّة السماوية - سيلعب دوراً أساسياً في الإعداد للشامانية لدى الأستراليين الأصليّين وزنوج مالاكّا Malacca في امريكا الشمالية، إلخ. تعكس «الأحجار النورانية» هذه كما تسمّيها شعوب داياك البحرية في سراواك Sarawak ما يحدُث فوق الأرض؛ كانت تكشف للشامان العلّة في روح المريض والموضع الذي فرّت إليه هذه الروح. يجب التذكير هنا بأنّ الشامان هو الذي «يرى»، لأنّه يمتلك رؤية خارقة: إنّه يرى في البعيد، في الأفق، وبالدرجة ذاتها في الزمن الآتي؛ إنّه يبصر أيضاً بما هو محجوب

(1) سنجد بعض التوجيهات في نهاية الكتاب، في الحاشية 1، حيث تم تجميع المادة المرجعية الأساسية المتّصلة بالشُهب وبدايات الفلازة.

(2) الكوارتز (المترجِم).

t.me/Mesopotamia1972

عن أعين العامّة (الروح، الأرواح، الآلهة). أثناء فترة الإعداد، كان يتمّ حشو شامان المستقبل ببلّور المَرو. بعبارات أخرى، تتولّد قدرات الشامان الرؤيوية ومعرفته ولو جزئياً، من تضامن روحاني مع السماء[1].

فلنحفظ إذاً هذا التبجيل الديني البدئيّ للشُّهب السماوية: إنّها تَسقُط فوق الأرض مشبعةً بالقدسية السماوية، إنّها تمثّل السماء إذاً. مِن هنا ربما ولِدت الطقوس المخصّصة للعدد الكبير من الشُّهب التي وصلت حدّ مؤاءمتها بالآلهة: كانت تتمّ فيها رؤية هيئةٍ أولى أو صورة مباشرة للألوهية. بدا تمثال بالاديون Palladion في طروادة مُنزَّلاً من السماء، كما أنّ المؤلّفين السالفين قد تعرّفوا بهذا الصدد على تمثال الربّة أثينا. تمَّ أيضاً إعطاء أصل سماويّ لتمثال ارتميس في إفسوس، ولمسلّة أيلاغابال Elagabale في حِمص، كما تمَّ تبجيل صخرة بيسينونت Pessinonte وكأنّها صورة للإلهة سيبيل Cybele التي وفقاً لأوامر الإعصار في معبد دلفي Delphi قد تمَّ نقلها إلى روما بعد الحرب العقابية الثانية. تجاورَت في ثسبياى Thespiae كتلةٌ من الحجر الجامد هي التصوير الأقدم لإيروس Eros مع صورة الإله التي حفرها براكسيتيليس، كما نجد بسهولة أمثلةً أخرى (أشهَرها هو الكعبة في مكّة). سيكون ملفتاً أنّ عدداً من الشُّهب تُنسب للآلهة الأنثى، وخاصة تلك التي ترتبط بالخصب (مثل سيبيل). نحن هنا أمام انتقال للقدسية: الأصل السماوي يتمّ نسيانه لمصلحة الفكرة الدينية للصخرة الخصبة petragenitrix؛ سنقف عند فكرة خصوبة الصخور فيما بعد.

---

(1) سنرى فيما بعد أنه على مستوى ثقافي آخَر، ليس البلور الصخري ولكن الفلز هو من سيعطي الشامان امتيازاته. أثناء تأهيل الشامان في سيبيريا، كانت عظامه تُجمع مع الحديد، بل كانت تُزرع له عظام من الحديد (انظر الفصل الثاني من الكتاب).

t.me/Mesopotamia1972

لن يكون الجوهر السماوي المذَكَّر للشُهُب ثابتةً لا تُناقش، فبعض الأدوات النيوليتية والصوّانية سيُطلق عليها البشر في فترات متأخرة اسم «حجارة البرق» أو «أسنان البَرق» أو «فأس الرب God's axes»: تبدو المواضع التي وُجدت فيها هذه الأدوات مصعوقة بالبرق الذي هو سلاح لإله السماء؛ حين تمّ دحر هذا الأخير من قِبل إله العاصفة، صار البرق رمزاً للزواج المقدس بين إله الإعصار والإلَهَة- الأرض. من تلك اللحظة، يمكننا فهم توافر الأعداد الكثيرة من الفؤوس المزدوجة المكتشفة في كهوف ومغاور كريت. تشقّ الفؤوس الأرضَ كما يفعل البرق والشُهب: إنّها ترمز، بعبارة أخرى، إلى الصلة بين السماء والأرض. يدينُ أشهر الكهوف الإغريقية القديمة «ديلف» باسمه إلى هذه الصورة الأسطورية: تعني كلمة دلفي فعلياً العضو التناسلي المؤنث. كما سنرى لاحقاً، تساوي العديد من الرموز والمسمّيات الأرض بالأنثى، ـ لكن المقارنة هنا هي من باب ضرب المثَل لا أكثر، لأنّ الأولوية هي للكوزموس: يذكّرنا أفلاطون بالتصوّر (الإغريقي) حيث المرأة هي من تقلّد الأرض، لا العكس[1].

اشتغلَ «البدائيون» بالصخر النيزكي لفترة طويلة قبل أن يتعلّموا استعمال الخامات الحديدية السطحية[2]. نعرف بالمقابل أنّه قبل اكتشاف الصَهر، عاملت شعوبُ ما قبل التاريخ بعضَ الخامات معاملتها للحجارة،

---

(1) Menex,238, a.

(2) **Zimmer**, G.F. «The use of meteoritic iron by primitive man». Journal of the Iron and Steel Institute, 1916, p.306 sq.

Montelius, «Prahistorische Zeitung», 1913, p.289.

Forbes, R.J. «Metallurgy in antiquity. a notebook for archaeologists and technologists». Brill Archive, 1950.

t.me/Mesopotamia1972

أي أنّها اعتبرتها مواداً خاماً من أجل صناعة الأدوات الحجرية. لقد تمّ حتّى فترة قريبة استخدام تقنية مشابهة من قِبل بعض الشعوب التي تجهل الفلازة: عالجَتْ هذه الشعوب الحديدَ النيزكي بمطارق الصوّان وشكّلت أجساماً تحاكي هيئتُها بالكامل الأدوات الحجرية. على هذا المنوال، صنعَ شعب الإسكيمو في غرونلاند السكاكين من الحديد النيزكي[1]. حين سَأل كورتيس زعماءَ الأزتيك عن الموضع الذي اشتُقّت منه سكاكينهم، أشاروا بأيديهم إلى السماء[2]. مثلَ شعوب المايا في يوكاتان والإنكا في البيرو، استَعمل شعب الأزتيك الحديد النيزكي حَصراً ووضعوه في مرتبة أعلى من الذهب، إذ كانوا يجهلون عملية صهر الخامات المعدنية. لم يجد علماء الآثار أيّ علامة للحديد الأرضي في المناجم الغابرة للعالَم الجديد[3]. قد تكون الفلازة الخاصة بأميركا الوسطى والجنوبية ذات أصول آسيوية: تنحو الأبحاث الأخيرة إلى إلصاقها بالثقافة التي سادت جنوب الصين في حقبة شو Chou ـ (الحقبة الوسطى والمتأخرة، القرن الرابع ـ الثامن ق.م).، كما يمكن أن تكون للفلازة أصولٌ دانوبية، لأن الفلازة الدانوبية كانت قد عبرت القوقاز حتى الصين[4] ما بين القرنين التاسع والثامن ق.م.

تقاسمت شعوب العالم القديم الشرقي أفكاراً متشابهة: تتمّ ترجمة المصطلح السومري أن ـ بار An ـ Bar وهو اللفظ الأقدم الذي يشير

---

(1) **Andree, R.** «Die Metalle bei den Naturvölkern», p.129 - 131, 1884.

(2) **Rickard, T.A.** «Man and metals: a history of mining in relation to the development of civilization». Vol. 1. p.148 - 149, 1932.

(3) **Forbes, R.J.** «Metallurgy in antiquity».

(4) **Heine_ Geldern, R.** «Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik.» Paideuma (1954): 415 - 416.

t.me/Mesopotamia1972

إلى الحديد والمكوَّن من رموز صُورية هي السماء والنار، إلى «الفلز السماوي» أو «الفلز ـ النجمة»، أو ما يسمّيه كامبل تومسون Campbell Thompson «الشعاع السماوي (للنيزك)». فيما يخصّ التسمية الميزوبوتامية الأخرى للحديد، أي التسمية الأشورية «بارزيلو Parzillu»، فإن علم الإشتقاق اللغوي لم يستقرّ بشأنها على رأي. يشتقّ بعض العلماء «بارزيلو» من المصطلح السومري «بارغال BarGal» أو «الفلز الأكبر»[1]، ويفترضُ أكثرُهم أنّ للّفظة أصولاً أسيوية كونها تنتهي بـ«ill»[2] ويقترح بورك وغارز Bork et Gaertz أصولاً قوقازية للكلمة. لن نخوض في الإشكالية المعقّدة لفلازة الحديد في مصر القديمة. لفترات طويلة، لم يعرف المصريون سوى الحديد النيزكي. لم يكن حديد المناجم ليُستعمل في مصر قبل السلالة الثامنة عشر والإمبراطورية الجديدة.[3] لقد تم فعلًا العثور على حديد أرضيّ بين كُتل الهَرَم الكبير (2900 ق.م) وفي هرَم للسلالة السادسة في أبيدوس، لكن الأصل المصري لهذه الموجودات ليس مثبتاً بعد. يشير مصطلح «بيزنبت biznpt» أو «حديد السماء»، أو تحديداً «فلز السماء» بشكل واضح إلى الأصل النيزكي (ربما تمّ إطلاق المصطلح على النحاس)[4]. نعثر على وضع مشابه لدى الحيثيين: يشير نصٌّ من القرن الرابع عشر إلى أنّ الملوك الحيثيين قد استَعملوا «حديد

(1) **Persson, A. W.** «Eisen und Eisenbereitung in der altesten Zeit». Bull. Soc. R. des Lettres de Lund, 1933, VI, 34, 111.

(2) **Forbes, R.J.** «Metallurgy in Antiquity», p.463.

(3) Ibid.

(4) **Forbes, R.J.** «Metallurgy in Antiquity». p.429

t.me/Mesopotamia1972

السماء الأَسوَد».[1] عُرف الحديد النيزكي في جزيرة كريت منذ الحقبة المينوية (2000 ق.م) وتمّ العثور على موجودات حديدية في قبور كنوسوس Knossos[2] (شمال الجزيرة). ربما تؤكد اللفظة اليونانية سيديروس Sideros الأصل «السماوي» للحديد، إذ إنها تتّصل بلفظ سيدوس sidus، -eris، «النجمة»، وباللفظ الليتواني سفيدو Svidu، يلمع Svideti، أو اللامع.

لم يكن استعمال الفلز النيزكي من القوة ليُعلن عن بزوغ «عصر حديدي» بالمعنى الدقيق للكلمة. في كل الفترة التي شملَها هذا الإستعمال، كان الفلز نادراً (يضاهي الذَهَب في القيمة) وكان استخدامه شعائرياً في المُجمَل. وجَبَ انتظارُ تقنية صهر الفلزات لتدشين مرحلة جديدة من حياة البشرية ستسمى بعصر الفلزات (أو العصر المعدني). هذا ما ينطبق تحديداً على الحديد، لأنه وبخلاف النحاس والبرونز، تحوّلَ تعدين الحديد إلى عملية صناعية بشكل سريع. منذ اكتشاف أو تعلّم سر تذويب الشادنج[3] وحجر المغنطيس[4]، لم يعد استخراج كميات كبيرة من الفلزّات أمراً شاقّاً، لأن المناجم كانت غنيّة للغاية وسهلة الاستثمار. لكن معالجة الفلز الأرضي كانت تختلف عن معالجة الفلز النيزكي، وكذلك عن عملية صَهر النحاس

---

(1) **Rickard, T.A.** «Man and Metals», vol. 1.2. Arno Press, 1932, p.149.

(2) الرجوع إلى الحاشية 1 في نهاية الكتاب. صناعة التعدين لن تكون ذات أهمية في كريت. الأساطير والقصص اليونانية حول معالجة الحديد في كريت تعود ربما للخلط ما بين جبل إيدا في كريت وجبل في فيرجيا يحمل الإسم نفسه حيث وُجدت صناعة عريقة للحديد، انظر دراسة فوربس السابقة، ص 385.

(3) الشادنج أو الهيماتيت أو حجر الدم هو معدن أكسيد الحديد الثلاثي (المترجم).

(4) أو الماجنيتيت وهو كتلة ممغنطة من اكسيد الحديد الثلاثي المعدني (المترجم).

t.me/Mesopotamia1972

والبرونز. لن يكتسب الحديد مكانته الطاغية إلّا بعد اختراع «الأفران» وإنجاز تقنية «تقسية» المعدن المحمول إلى الدرجة الحمراء ـ البيضاء. يمكننا تحديد فترة 1200 ـ 1000 ق.م في جبال أرمينيا كبداية لعملية الفلازة هذه على المستوى الصناعي. مذّاك ذاع سرّ الفلازة عبر الشرق الأوسط والبحر المتوسّط وأوروبة الوسطى، رغم أن الحديد المتحدّر من أصول نيزكية أو المستخرَج من المناجم السطحية كان معروفا منذ الألفية الثالثة في وادي الرافدين (موقع تل أسمر، وتل شاغربازار، وماري)، وفي آسية الصغرى (عند ألاجا هويوك ـ تركيا) وربّما في مصر[1]. حتى فترة متأخرة، ظلت معالجة الحديد وفية للنماذج والأساليب الخاصة بالعصر البرونزي (كما أن العصر البرونزي كان امتداداً للنماذج والأنماط الخاصة بالعصر الحجري). ظهَر الحديد على شكل زخارف وتمائم وتماثيل صغيرة، واحتفَظَ لفترة طويلة بقيمة مقدَّسة ظلت حيّةً لدى الكثير من «البدائيين».

ليس علينا أن نخوض في مراحل الفلازة القديمة، أو أن نبرهن على أهميتها عبر التاريخ. ينحصر اهتمامنا باشتقاق الرموز والمركّبات السحرية ـ الدينية التي تمّ وضعها ثمّ نشرها أثناء عصر الفلزات وخاصة بعد النصر الصناعي للحديد، لأن «عصر الحديد» أفضى إلى إبداعات روحية قبل أن يفرض نَفسه في التاريخ العسكري والسياسي للبشرية. عادةً ما يسبق الرمزُ أو التصوير أو الطقس الشعائري التطبيقاتِ المفيدة لإختراع معيّن، بل يمكننا القول أن الرمز تحديداً هو ما يجعل التطبيقات ممكنة. قبل أن تغدو العَرَبة وسيلة للنقل، كانت هي مركَبة التطواف الطقوسية: لقد استخدِمَت رمزياً وصورياً لنُزهة الشمس أو الإله الشمسي. أضِف إلى ذلك، لم يكن

(1) **Forbes, R.J.** «Metallurgy in Antiquity», p.417.

t.me/Mesopotamia1972

ممكناً «اختراع» العَربة إلا بعد فهم رمزية العَجَلَة الشمسية. قبل أن يغيّر وجهَ العالَم، ولّدَ «عصر الحديد» مجموعةً كبيرة من الطقوس والأساطير والرموز التي أثّرت بقوة في التاريخ الروحي للإنسانية. كما أسلفنا، يمكننا الحديث عن الحقبة الفلازية للبشرية فقط بعد النجاح الصناعي للحديد، كما سيعيد إكتشاف صَهر الحديد وتطوّره المتأخرالإعتبارَ لكل التقنيات التقليدية للفلازة. لقد جعلت فلازة الحديد الأرضي منه قابلاً للإستعمال اليومي، وترتّبت عن هذا الفعل عواقب شديدة الأهمية. إلى جانب القدسية السماوية الجوهرية بالنسبة للشُهُب، نحن الآن أمام قدسية أرضية تشترك فيها الخامات والمعادن. استفادت فلازةُ الحديد بشكل طبيعي من الإختراعات التقنية لفلازة النحاس والبرونز. منذ العصر النيوليتي (من القرن السادس حتى الخامس ق.م)، استخدم البشر بشكل متقطّع النحاس الموجود فوق سطح الأرض، لكنهم عاملوه معاملة الحجر أو العَظم، أي إنّهم كانوا يجهلون الخصائص النوعية للفلز. في فترة متأخرة، بدأ العمل على معالجة النحاس بواسطة التسخين، أما الصَهر بالمعنى الدقيق للكلمة فلم يتم إلّا اعتباراً من 4000 إلى 3500 ق.م (في فترات العَبيد وأوروك[1] Uruk). يتعذر الحديث عن «عصر برونزي» في تلك الفترة، إذ لم يتم إنتاج سوى كميات قليلة من الفلز. أثّرالظهورُ المتأخر للحديد معقوباً بنصره الصناعي بقوةٍ في الطقوس والرموز الفلازية. سيتم اشتقاق مجموعة من المحرّمات Tabous والإستعمالات السحرية للحديد منذ

---

(1) فترة أوروك ـ 4000 حتى 3100 ق.م.هو اعصر امتد منذ فجر التاريخ مرورا بالعصر النحاسي حتى بداية العصر البرونزي في بلاد الرافدين وقد أتت هذه الفترة بعد عصر العبيد ثم تلتها حقبة تسمى عصر جمدة نصرفي جنوب الرافدين وفيها بدأت تنشأ مناطق حضارية في وادي الرافدين (المترجم).

t.me/Mesopotamia1972

نصره الصناعي: الحدّاد هو أوّلاً من يصقل الحديد، ووضعيته كرحّالة ـ لأنّه يتنقل بشكل دائم في طلب الفلز الخام وإيصال الطَّلبيّات تضعه في احتكاك مباشر مع الشعوب المختلفة. سيكون الحدّاد العنصر الأساسي في نشر الأساطير والطقوس والرموز الفلازية. يُدخلنا مجموع الأفعال هذا في عالم روحاني مذهِل يتم التطرّق إليه في القادم من الصفحات. لن يكون من الحكمة أن نبدأ البحث بصورة شاملة ولكن سندنو بخطوات صغيرة من عالم الفلازة حيث نلتقي بمجموعة من الطقوس والأسرار المرتبطة بتصوّرات سحرية ـ دينية متماسكة، ومتوازية أو حتى متناقِضة. فلنحاول تسمية هذه الطقوس والأسرار باختصار كي نستخرج منها الخطوط العامة لموضوع بحثنا. نقدّم من جهة مجموعةً من المستندات المتعلّقة بالوظيفة الطقوسية للحدادة وبالشخصية الغامضة للحدّاد والوشائج ما بين السحر (التحكّم بالنار) والحدّاد والمجتمعات السرّية. توجِّهُنا الصناعة المنجمية والفلازة من جهة أخرى إلى مفاهيم خصوصية تتصل بالأرض ـ الأم، وبجنسانية Sexualisation العالَم المعدني وأدواته، وباللُّحمَة ما بين الفلازة والطب النسائي Genycologie وطب التوليد Obstetrique. نبدأ بعرض هذه المفاهيم لنفهم بشكل أفضل عالم الفلّازي والحدّاد. حين نسبر علاقة الأساطير بأصل الفلزات، نلتقي بمُركّبات أسطورية ـ طقوسية تلامس مفهوم التكوين Genese عبر التضحية أو التضحية الذاتية بأحَد الآلهة، والعلاقة بين الروحانية الزراعية والفلازة والخيمياء، وأخيرا بأفكار النمو الطبيعي والنمو المتسارع و«الإتقان». سنعاين فيما سيأتي أهمية هذه الأفكار في تكوين الخيمياء.

t.me/Mesopotamia1972

2

أسطوريات عصر الحديد

لن نلحّ على قدسية الحديد. سواءً افترضنا أنّه سقط من القبة السماوية أو أنّه استُخرج من أغوار الأرض، فإنّه مشحون بِطاقة قدسية. كان تبجيل الفلز أمراً ثابتاً حتّى لدى الشعوب التي امتلكت ثقافة متقدّمة. احتفظ الملوك الماليزيون لفترة قريبة بقطعة مقدسة من الحديد كانت تشكّل جزءًا من الأعطيات الملكية Regalia، وأحاطوها بإجلال استثنائي ممزوج برُعب خرافي[1]. حظيَت المواد الحديدية باحترام أشدّ عند البدائيين الذين لم يعرفوا صقل الفلزات؛ لقد وهبَ شَعبُ بهيل Bhil الهنديُّ القديم أسنّةَ السهام بواكيرَ الفاكهة التي استوردوها من القبائل المجاورة[2]. لا يتعلق الأمر تحديداً بنوع من «الفيتيشية» أو بعبادة شيء ما من أجل العبادة ذاتها، وليس الأمر أيضاً نوعاً من الخرافة ـ وإنما باحترام قدسي تجاه شيء غريب لا ينتمي إلى الفضاء المعروف، شيءٌ يأتي من «جهة أخرى» ولذلك هو رمز للغيب أو صورة تقريبية للتجاوز Transcendance. يبدو الأمر بديهياً لدى

---

(1) **Kruyt, A.C**, Cited by **Perry, W.J.** «The Children of the Sun. A study in the early history of civilization». Methuen, 1923.

(2) **Andree, R.** «Die Metalle bei den Naturvölkern. mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse», 1884, p.84.

t.me/Mesopotamia1972

ثقافات عَرَفت استعمال الحديد الأرضي منذ وقت بعيد، ثقافاتٌ كانت احتفظَت بالذكرى المذهلة للفلز السماوي وبالإيمان بامتيازاته المحتجبة. آمن بدو سيناء بأن من يصطنع منهم لنفسه سيفاً من الحديد السماوي فإنه لن يُمسّ في القتال ولا بدّ سيظفر بأعدائه. «الفلز السماوي غريب عن الأرض، وتكمن رفعته في أنه يهبط من عَلٍ[1]»: لذلك يبدو الحديد مدهشاً لأعرابي في عصرنا، فهو قادر على اجتراح المعجزات. يتعلّق الأمر ربّما بالذكرى المؤسطرة بقوة للحقبة التي استعمَل فيها البشر الحديد النيزكي حصراً. هنا أيضاً، ترتسم أمامنا صورة من التجاوز: تحفظ لنا الأساطير ذكرى الحقبة الرائعة حين عاش بشرٌ تمتعوا بمَلَكات وقدرات استثنائية وكانوا أشبه بأنصاف الالهة. بيد أنّه توجد قطيعة بين الزمن الخرافي illud tempus المشار إليه والأزمان التاريخية المعروفة ـ وتشير كل قطيعة على مستوى الروحانية التقليدية إلى نوع من التجاوز يلغيه الإنحدار.

لا يزال الحديد يحتفظ بامتيازاته السحرية ـ الدينية المذهلة حتى عند الشعوب التي تمتلك تاريخاً ثقافياً متطوراً ومعقّداً للغاية. كتب بلين Pline[2] بأن الحديد مفيد كمضادٍ لضرر الأدوية[3] وللهلوسات الليلية الجانبية[4]. نعثر على معتقدات مشابهة في تركيا وبلاد فارس والهند وعند

(1) Jennings – Bramley, W. E. «The Bedouin of the Sinaitic Peninsula.» Palestine Exploration Quarterly (1906): p27, cited by Eisler R, «Das Qainzeichen», (Le monde oriental, 29, 1929, p 48 - 112), p.55.

(2) بلين (23 م ـ؟) كاتب وعالم طبيعيات روماني (المترجِم).

(3) وردت في النص بالصيغة اللاتينية noxia medicamenta

(4) وردت في النص بالصيغة اللاتينية

adverses nocturnas limphationes; Pline, «Natural History», XXXIV, p.44.

t.me/Mesopotamia1972

شعب الداياك، إلخ. سنة 1907، جمَعَ ج.غولدزيهر J.Goldziher كومةً من الوثائق المتعلّقة باستخدام الحديد ضد الشياطين. بعد عشرين سنة، زادَ سيليغمان S.Seligmann في عدد المصادر بحيث تتعذّر علينا الإحاطة الكاملة بهذه الدراسة. سيكون على السكّين تحديداً أن تطرد الشياطين؛ في الشمال الشرقي لأوروبا، تحرس الأشياء الحديدية الكرمةَ من العواصف ونوبات القَدَر والعين الشريرة[1]. يعود هذا الإمتياز إلى العصر الأخير من بين «عصور الفلز»، عصر الحديد الظافر ذي الميثولوجيا المستفيضة التي ظلّت حيةً في عادات ومحرّمات وخرافات غير قابلة للشك. كما هي الحال عند الحدّادين، يحتفظ الحديد بطابعه الغامض، إذ يمكنه أيضا أنْ يتقمصّ الروح الشيطانية. يجب التذكير في أكثر من موضع بأن الحديد لم يجسّد فقط النصر بفعل الحضارة (أي بمساهمة أدواته في الثورة الزراعية)، بل جسّد أيضا النصر عن طريق الحرب؛ يكون النصر العسكري موازياً أحياناً لنصر شيطاني. لدى قوم واتشاغا (تنزانيا)، يحتوي الحديد في داخله على قوة سحرية عدوّة للحياة والسِلم[2]. تشارك أدوات الحدّاد بالقدر نفسه في القدسية، وتبدو المطرقة والكير والسندان مثل كائنات متحركة مثيرة للعجب ويذيع صيتها كمخلوقات تعمل بقواها العجائبية - الذاتية من غير عونِ الحداد. حين يتكلم حدّاد توغو عن أدواته، يتحدث عن «المطرقة وعائلتها». في أنغولا، المطرقة مبجّلة لأنها هي التي تصنع الأدوات الضرورية للزراعة: تُعامل المطرقة مثل الأمير وتُداعَب مثل

(1) من أجل فهم دور الحديد في السحر، الزراعة، الطب الشعبي، انظر بعض التوجيهات في الحاشيتين 2و3 في نهاية الكتاب.

(2) Cline, W.B. «Mining and metallurgy in Negro Africa». No. 5. George Banta Publishing Company, Paris, 1937, p.117.

t.me/Mesopotamia1972

طفل. بجّلَ شعب الأوغوي Ogowe (شعب في الغابون لم يعرف الحديد وبالتالي لم يشتغل به) الكيرَ الذي استعمله حدّادو القبائل المجاورة. يعتقد الموسونجير Mossengere والباساكات Ba _ Sakate أنّ رفعة مُعلّم الحديد تكمن في الكير[1]. أما بالنسبة للأفران، يحاط بناؤها بالأسرار ويشكل شعيرةً بحدّ ذاته (انظر الفصل الخامس من الكتاب).

لا تقف هذه المعتقدات حصراً عند القدرات القدسية للفلزات، بل تمتدّ إلى أسرار الآلات. فنّ صناعة الأدوات هو من طبيعة فوق ـ بشرية، طبيعة قد تكون إلهية أو شيطانية (يصنع الحدّاد بالتوازي الأسلحة القاتلة). إلى ذلك، تمّت إضافة رواسب كثيرة من أساطير الأزمان الحجرية وإدغامها بأساطير الفلزات. كانت الأداة الحجرية والقبضة الصوّانية أدوات مشحونة بقوة خفية: إنّها تضرب وتَجرح وتفجّر، وتقدح شرراً كما البرق. انتقل السحر الغامض للأسلحة الحجرية القاتلة والنافعة مثل البرق بصورة مضخّمة إلى الأدوات الجديدة المصنوعة من الفلز. أضحت المطرقة، وريثة فأس الأزمنة الحجرية، شارةً للآلهة العاصفة الجبارة. يبدو منطقيا من تلك اللحظة تصويرُ آلهة العاصفة والخصب أحيانا كآلهة حدّادة. قدّم التوجين T'oujen في كوانغ ـ سي Kuan _ si (لاوس) الماعز أضحيات للإله دانتسيان ـ سان Dantsien _ San ليتّخذ من رؤوسها سنادين (ج.سندان). أثناء العواصف، كان دانتسيان ـ سان يطرُق الحديد بين قَرنيّ الدابّة المنحورة، ليتساقط البرق والبَرد اللامع على الأرض ويسحقا الشياطين. يحرس الربّ، بصِفَته حدّادا البشر والزَرع. دانتسيان ـ سان هو

---

(1) انظر مصادر سابقة (Forbes, Cline, Andree).

t.me/Mesopotamia1972

إله للعاصفة المرادف للإله التيبيتي دام ـ كان Dam ــ Can، وبالتالي للإله ردروجي ـ لغس (با) rDorje ـ legs (pa) الذي يمتطي عنزة ويبدو مثل إلَهَة قديمة طيبة. ردروجي ـلغس (با) هو إله حدّاد، طقوسه مرتبطة بالعاصفة والزراعة والماعز[1]. سنعثر عند الدوغون Dogon على وضع مماثل حيث يؤدي الحدّاد السماوي دور البطل الحضاري: إنه يُحضر البذار من السماء ويلقّن الزراعة للبَشَر.

لنستحضر إذاً هذه السلسلة من الصور الأسطورية: تضرب آلهة العاصفة الأرض بحجارة البرق وتتخذ من الفأس المزدوجة والمطرقة شارةً. العاصفة هي علامة الرباط المقدس بين السماء والأرض. بطرقهم لسنادينهم، يقلّد الحدّادون الحركة المثالية للإله القوي، بل هم في الواقع معاونوه. كل جهاز الأسطوريات المنسوجة حول الخصوبة والفلازة والعمل هو بالمناسبة حديث العهد.

سبقت صناعةُ الفخّار والزراعةُ الفلازةَ التي تأطّرت في عالم روحي حيث تتم إزاحة الإله السماوي الذي كان حاضراً بقوة أثناء الفترات السُلالية للقطاف والقنص لمصلحة الإله القوي، الذَكَر المخصِّب، زوج الربة ـ الأم الأرضية الكبرى. عند هذا المستوى الديني المعروف، انتقلت فكرة الخليقة التي يديرها كائن سماوي خارق إلى الظل تاركة مكانها لفكرة الخلق بواسطة الزواج المقدس والأضحية الدموية، وسنشهد

(1) **Schröder, D.**» Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)». Anthropos, (H. 1. /2), 1952, p.828; **Hoffmann, H.** «Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon – Religion». Abhandlungen der Geistes – und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1950, Jahrg n. 4, p.164.

t.me/Mesopotamia1972

حتّى على قفزة من فكرة الخَلق الى فكرة الإنجاب. لهذا السبب نعثر في الأسطوريات الفلازية على أنماط الإتحاد الطقوسي والتضحية الدموية. من المهم أن نفهم التجديد المتمثل بفكرة أن الخليقة تتحقق بواسطة أضحية أو تضحية بالنفس. عرفَت الأسطوريات السابقة نمط الخليقة انطلاقا من مادة بدائية صاغها الإله. إن الترويج للتضحية الدموية بوصفها شرطاً لكلّ خليقة ـ (خلْق الكون وخلْق الإنسان) ـ يعزّز التماثل بين الإنسان والكون (لأن الكون هو الآخر انبثق من عملاق بدائي أمرد)، إذ يقدِّم هذا الطرح الخاص لفكرة مفادها أن الحياة لا يمكن أن تنبثق إلا انطلاقاً من حياة أخرى تتمّ التضحية بها. ستكون لأنماط خلق الكون والإنسان هذه تبعات معتبرة، إذ لن تكون أي خليقة أو «صناعة» ممكنة من دون تضحية مسبقة. نحيل أنفسنا مثلاً إلى طقوس البناء التي يتم بواسطتها نقل نفْس أو روح الضحية للبناء ذاته. هذا الأخير يتحول، بالفعل ذاته، الى الجسم الهندسي الجديد للأضحية المنحورة. خلَقَ مردوك الكونَ من جسد الغول البحري تيامان (الذي سحقه بنفسه). نعثر على أنماط مماثلة في مواضع أخرى: في الأساطير الجرمانية، يشكّل العملاق يامير المادة الأولية كما بانكو وبوروشا P'anku et Burusha في الأساطير الصينية والهندية. يرمز بوروشا للإنسان، ما يبيّن بوضوح كيف أنّ «القربان البشري» يغطّي وظيفة مختصّة بخلق الكون في بعض المأثورات الهندية. يبدو القربان في هذا السياق نموذجياً للغاية، إذ تتقمص الضحيةُ البشرية المنذورة العملاقَ البدائي الأمرد. يتعلق الأمر دائماً بإله تتم التضحية به، إله يتجسد في إنسان. انبثقت هذه الرمزية من مأثورات أسطورية لها علاقة بخلق الإنسان ومن أسطوريات متعلقة بأصول النباتات الغذائية. من أجل خلق الإنسان،

t.me/Mesopotamia1972

يقدّم مردوك نفسه قرباناً: «سأخثّر دمي، سأخلق منه عَظْماً. سأجعل الإنسان واقفاً منتصباً، في الحقيقة الإنسان سيكون... سأبني الإنسان، ساكن الأرض»، قارَن كينغ (أول من ترجم هذا النَص) المقطعَ المذكور بالأدب الرافديني حول الخليقة، والمترجَم مِن قِبَل بيروز في القرن الرابع قبل الميلاد - (بيروز: مؤلّف لمصنّف تاريخي عن الكلدانيين مكتوب باليونانية ولم يُعثر عليه اليوم). و«حين رأى بعل الأرض مقفرة ولكن خصبة بالقوة، أمر أحد الآلهة أن يقطع رأسه (رأس بعل) وأن يمزج بالأديم دمَه السائل من الرأس، وأن يخلق بشرا ودواباً بوسعِها مكابدة الهواء». نجد أفكاراً مشابهة متعلقة بخلق الكون في مصر. المعنى العميق لكل هذه الأسطوريات واضح تمام الوضوح: الخليقة هي ضَربٌ من التضحية. لا تتحرك الروح في المخلوق إلا حين ينفخ الإله فيها من روحه الخاصة (دماء، دموع، حيوانات منوية، «روح»، إلخ). تخبرنا سلسلة ثانية من الأسطوريات المرتبطة عضويا بهذا النوع من الأفكار عن النباتات الغذائية التي يتحدّر أصلُها من التضحية الذاتية من قِبَل إله أو إلَهة. من أجل تأصيل وجود الإنسان ككائن إلهي، - كانت التضحية بالنفس واجبة مِن قبَل ذكَر أو أنثى، شيخ أو وَلَد: من الجسد القربان تطلُع الأنواع المختلفة من النباتات المغذّية. تمثّل الأسطورة النموذج المثالي للطقوس التي يجب أداؤها بشكل دوري. هذا هو معنى القرابين البشرية لأجل المحاصيل: تَذُوقُ الضحية المنون، وتقطّع أشلاؤها وتُنثر فوق الأرض من أجل إخصابها. إستنادا إلى بعض المأثورات، تمّ اعتبار الفلزات كائنات تتحدر من دم أو لحم كائن أوّلي نصف - إلهي تمّت التضحية به. تعزّز هذه المفاهيم المتعلّقة بخلق الكون التماثل بين الإنسان والكون، كما أن تيارات فكرية

t.me/Mesopotamia1972

عديدة طوّرت هذه المقارنة وأخذتها في اتجاهات شتى. نتجت عن هذه المقارنة جنسنةٌ للعالم النباتي والمعدني، وبشكل هام للأدوات والأشياء في العالَم المحيط. في علاقة مباشرة مع هذه الرمزية الجنسية، يجب علينا التذكير بالصور المتعددة لبطن الأرض، للمنجَم الشبيه بالرَحِم والخامات الشبيهة بالأجنّة: يُضفي هذا الكمّ من الصوَر رمزيةً توليدية وأنثوية على الطقوس المصاحبة لأعمال المناجم والفلازة.

t.me/Mesopotamia1972

3

العالَم مجنسناً

حين نتكلم عن «جنسنة ـ Sexualiasation» العالم النباتي، يجب الإتفاق أولاً على معنى المصطلَح: لا يتعلّق الأمر بالظواهر الحقيقية لتخصيب النباتات، ولكن بتصنيف بنيوي «نوعي» يمثّل في الوقت عينه منتهى ولغةَ تجربةٍ من التعاطف الصوفي مع العالم. إنها فكرة الحياة التي حين توجّه للكون، فإنها تجنسنه. لا يتعلّق الأمر بمشاهدات صحيحة موضوعية أو علمية، وإنما بتقييم للعالم المحيط بمصطلحات الحياة، أي بمصطلحات المصير الأنثروبوكوني الذي يتضمّن الجنسانية والخصوبة والموت والبعث. لم يكن البشر في المجتمعات القديمة عاجزين عن مشاهدة حياة النباتات بموضوعية. الدليل هو اكتشاف التخصيب الإصطناعي وتطعيم النخل والتين في بلاد الرافدين وهي عمليات معروفة منذ القِدم، إذ نعثر في شريعة حمورابي على مقطعين على الأقل يشرّعان حول هذه النقطة. انتقلت هذه المعارف العملية لاحقاً الى العبرانيين والعرب[1]. لم يكن التخصيب الإصطناعي للأشجار المثمرة مصمّماً كتقنية للبستنة، ففعالية التخصيب كانت تتبدى

---

(1) انظر للدراسة المرجعية في الحاشية 4.

t.me/Mesopotamia1972

قيمةً بذاتها: لقد مثّلت منسكاً معيناً، وبفعل أنّها تضمنت التخصيب النباتي فقد تضمنت مشاركة جنسية للبشر بشكل موازٍ. نجد الممارسات المتهتكة المرتبطة بالخصوبة الأرضية وخاصة بالزراعة مؤكدة بوفرة في تاريخ الأديان.[1]

نكتفي بمثال واحد يتعلّق تحديداً بتطعيم الليمون والحمضيات من أجل ترسيم الطابع الشعائري لهذه العملية. نقل لنا ابن وحشية النبطي في كتاب «الفِلاحة النبطية» تقاليد الفلّاحين في بلاد الرافدين وفارس ومصر. رغم أن المؤلَف قد ضاع، فإن النُتف التي احتفظ بها ابن ميمون تحديداً تمكّننا من الحكم على «الشعوذات» المحيطة بتخصيب الأشجار المثمرة في الشرق الأوسط. يشرح لنا ابن ميمون حول تحريم اليهود استعمال حمضيات الأشجار المطعمة وذلك للبراءة من الممارسات التهتكية عند الشعوب المجاورة، وهي ممارسات لا بدّ أن ترافق عمليات التطعيم. لم يكن ابن وحشية الكاتب الشرقي الوحيد الذي انساق خلف هذه التصاوير، ـ وهو الذي تكلّم حتّى عن التطعيم الخرافي و«الخارق للطبيعة» بين مختلف الفصائل النباتية (يخبرنا مثلاً، أنه بتطعيم غصن من شجر الحامض على شجرة الغار أو الزيتون، يمكننا إنتاج الحامض بأحجام صغيرة، مثل ثمر الزيتون). يخبرنا ابن وحشية بالمناسبة أنّ التطعيم لا ينجح إلّا إذا تمّ بصورة شعائرية في فترة من القران بين الشمس والقمر. يشرح ابن وحشية حول هذه الشعيرة: « قالوا من عزم على ذلك فليعمد إلى جارية حسناء يختارها بارعة الجمال،

(1) **Eliade, M.** «Histoire des croyances et des idées religieuses». Vol. 2. Paris: Payot, 1976, p.271. p.303.

t.me/Mesopotamia1972

فيأخذ بيدها ويقيمها على أصل الشجرة التي قد عزم أن يركب الغصن عليها، فيشقّ في الشجرة للغصن ثم يكشف ثياب الجارية عنها ويكشف ثيابه ثم يضع الغصن في موضعه وهو يجامع الجارية من قيام، ويركّب الغصن في وقت الجماع سواء على تلك الشجرة[1]». المعنى جليّ: من أجل تأمين اتحاد خارق للطبيعة في العالم النباتي، لا بد من اتحاد جنسي بشري خارق للطبيعة.

يجب القول إنّ عالَماً فكرياً كهذا يختلف جذريًا عن ذاك الذي يسمح ويشجّع المشاهدة الموضوعية لعالَم النبات. مثلَ شعوب أخرى من العالَم القديم، استعمل شعب الرافدين مصطلح «ذَكَر» و«أنثى» بخصوص فصائل النبات، كما أخذ التصنيف بعين الإعتبار المعايير البنيوية الظاهرة (التشابه مع الأعضاء التناسلية البشرية) أو موضع هذه النبتة أو تلك في الممارسات العجائبية. وهكذا، على سبيل المثال، صُنِّفَت أشجار السرو واللفّاح كأشجار «مذكَّرة»، بينما صنّفت شجرة النيكيبتو Nikibtu[2] مذَكَّرة أو مؤنَّثة بلحاظ الشكل أو الوظيفة الشعائرية التي يتمّ إضفاؤها عليها[3]. كان يمكن العثور على مقارنات مشابهة في الهند القديمة: عرفَت مدوّنة تشاراكا Charaka[4] جنسانية النباتات، لكن علم المصطلحات السنسكريتي يشير

(1) Tolkowsky, S. «Hesperides. A history of the culture and use of citrus fruits», 1938, p.129 - 30.

(2) Liquidambar orientalis

(3) Gadd, C. J. «The Assyrian Herbal; a monograph on the Assyrian vegetable drugs. By R. Campbell Thompson, MA, FSA 12⅜× 8; pp. xxvii+ 294. London, Luzac, 1924. 30s.» The Antiquaries Journal, 1924, p.431 - 433.

(4) Kalpasthâna, v,3.

t.me/Mesopotamia1972

بدقة الى الحَدس الأساسي الذي قاد الى هذا الإكتشاف؛ إنّه التماثل بين الفصائل النباتية والأعضاء التناسلية البشرية[1].

نحن إذاً أمام نوع من التصوير العام للحقيقة الكونية المشبّهة بالحياة والتي يُنظَر إليها بالتالي كحقيقة مجنسنة، فالجنسانية كانت رمزاً استثنائياً لكل حقيقة انسانية. على مستوى ثقافي معين، يصوِّر العالم بأسره ـ بما فيه العالم الطبيعي أو ذلك الذي يشتمل الأدوات والأشياء التي صنعها الإنسان ـ كواقعٍ مُجَنسَن. تعمَّدنا اختيارَ الأمثلة التي تلي من أوساط ثقافية مختلفة للدلالة على انتشار وديمومة هذه التمثلات. قَسّم شعب كيتارا (أوغندا) الخامات بين ذكرٍ وأنثى: تتواجد الفصيلة الذكرية القاسية والسوداء فوق سطح الأرض، بينما تُشتَق الخامات المؤنثة الرخوة والحمراء من داخل المنجَم ويكون اختلاط «الجنسين» أمراً ضرورياً من أجل تأمين انصهارٍ مثمر[2]. يتعلق الأمر حتماً بتصنيف عشوائي لأن ألوان الخامات أو قساوتها لا تتوافق دائماً مع مؤهلاتها «الجنسانية». لكن الرؤية العامة للواقع هي التي تهمّ هنا، لأنها كانت تبرر الطقس الشعائري لتزاوج الفلزات وهذا التزاوج هو ما يجعل «ولادةً» ما معقولة. يتمّ تأكيد أفكار مماثلة في الصين القديمة: أتقَنَ يو Yu العظيم، السبّاك الأوّل، تمييزَ الفلزات المذكّرة من المؤنّثة، ولأجل هذا الهدف صمّمَ أفرانه وفق مبدأي الين واليانغ[3] الكونيّين yang et yin. ستكون لنا عودة للتقاليد الفلازية

---

(1) **Eliade, M.** «Cunostintele botanice in vechea Indie.» Buletinul Societatii de Stiinte din Cluj4, 1931, p.221-237.

(2) **Cline, W.B.** «Mining and metallurgy», p.117.

(3) **Granet, M.** «Danses et légendes de la Chine ancienne». Paris, 1926, p.496.

t.me/Mesopotamia1972

الصينية، لأن الزواج بين الفلزات هو بداهة قديمة للغاية كانت قد امتدت وتحققت في السر المترابط[1] للخيمياء.

إلى جانب الفلزات والخامات، تمّت جنسنة الأحجار والأحجار الكريمة بشكلٍ موازٍ. لقد قسّمها سكان وادي الرافدين إلى مذكّرة ومؤنّثة بحسب أشكالها وألوانها ولمعانها. يخبرنا نص أشوري تمّت ترجمته بواسطة بوزون Boson عن «حجر موزا» musa ذي الشكل المذّكر وعن حجر النحاس ذي الشكل المؤنّث. يحدّد بوزون أنّ الأحجار المذكّرة تمتلك ألواناً أكثر حيوية. الأحجار المؤنّثة كانت أكثر شحوباً[2] (يميّز الصاغة حتى اليوم بين أجناس الماس بحسب لمعانها). التقسيم ذاته الذي طال الأملاح والخامات منذ حقبة الأدب الشعائري البابلي سيتم اعتماده في المصنّفات الطبيّة[3]. لقد تمت المحافظة على التصنيف الجنسي للخامات والأحجار في الكتابات الخيميائية والكتابة التي تتناول التصقيل (مصدر: صقّل) في القرون الوسطى[4]: حجر اليهود Lapidus Judaicus مثلا، قد يكون مذكّراً

---

(1) Mysterium conjunctionis وردت في النص بالصيغة اللاتينية.

(2) **Boson, G.** «Les métaux et les pierres dans les Inscriptions assyro _ babyloniennes». Inaugural _ Dissertation. Akademische Buchdruckerei von F. Straub, 1914. p.73.

(3) **Eisler, R.** «Die chemische Terminologie der Babylonier.» Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 37.1 - 2 (1926): p.116; **Kunz, G.F.** «The magic of jewels and charms». JB Lippincott Company, 1915.

(4) النصوص الخيميائية السورية تتكلم مثلا عن «مغنطيس مؤنث». انظر:

von Lippmann, E. O. «Entstehung und Ausbreitung der Alchemie» (Vol. 1). J. Springer,1919, p.393.

حول جنسانية الحجارة انظر:

Ruska, J. «Das Steinbuch des Aristoteles», Heidelberg, 1912, p.18, 65.

حول جنسانية المعادن في التصور القديم انظر:

t.me/Mesopotamia1972

أو مؤنّثاً، إلخ. كتَب الصوفي والمفسِّر اليهودي بحيا بن عاشر Bahia Ben Asher (1340م): «لا يوجد ذُكران وإناث بين النخيل فحسب، وإنّما في جميع الفصائل النباتية، وكذلك نجد في المعادن هذا التقسيم الطبيعي بين الذكر والأنثى»، كما تتم الإشارة إلى جنسانية المعادن بواسطة سبطاي دونولو Sabattaï Donolo (القرن العاشر). العارف والصوفي العربي ابن سينا (980 ـ 1037م) يؤكد أن «العشق لا يختصّ بالإنسان وحده، بل بجميع الكائنات من الفلكيّات والعناصر، والمواليد الثلاثة (المعادن والنباتات والحيوانات) مجبولة عليه بالفطرة، وهي منقوشة في ذاتها وماهيّتها كما أن معناه لا يمكن سبره أو اكتناهه، وإنه ليغدو أكثر التباسا بفعل كل التفسيرات التي تعطى له»[1]. إن مفهوم العشق المطبّق على المعادن يكمل بشكل رائع «الإحياء» الذي أعطتها إيّاه أفكار الجنسانية والزواج. الأدوات هي الأخرى تمّت جنستها. «خير ما استعصمت به الكف عضبٌ ذكرٌ حدُّه، أنيث المهزِّ»، يهتف الشاعر العربي ابن الرومي[2]، ولقد سمّى العرب كذلك الحديد

Nonnus (of Panopolis.), «Dionysiaca»: With an English Translation by WHD Rouse; Mythological Introduction and Notes by HJ Rose; and Notes on Text Criticism by LR Lind. Harvard University Press, 1940, p.81,

حول الحجر «الحي» في التصور القديم والمسيحية انظر:

Plumpe, J.C. «Vivum Saxum, Vivi Lapides. The Concept of «Living Stone» in Classical and Christian Antiquity.» Traditio 1, 1943, p.1 - 14.

(1) Gandz, S. «Artificial fertilization of date – palms in Palestine and Arabia». Isis, 1935, 23(1), p.245 - 246.

(2) Schwarzlose, F. W. « Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt», Georg Olms Verlag, 1886, p.142, von Lippmann, E. O. «»Entstehung und Ausbreitung der Alchemie» (Vol. 1), vol. 1, p.403.

حول السيوف المجنسنة في الصين (والطبول والأجراس المجنسنة) انظر:

t.me/Mesopotamia1972

الصَلب ذكَراً والحديد الرخو أنثى[1]. صنَعَ حدّادو تنجانيقا Tanganyka أكثر من حجم لكوّات الرمي في الأفران. تحمل الكوة الأكبر لقب الأم nyina: من بطن الأم (أي الكوة) كانت تخرج الرغوة والخَبث والفلز المحمَّص، إلخ، ـ في نهاية عملية الإنضاج. الكوّة المقابلة كانت تحمل لقب الأب Isi وضمن عدّتها تكون أفضل الكير المتوفرة، أما الكوات الوسيطة فتسمى «الأولاد» anaa[2]. في علم المصطلحات الفلازي الأوروبي، يُسمّى الفرن حيث يُصنع طلاء المينا «القالب» أو «الرحم الأمومي Mutterschoss». لا تزال مقارنة العَمَل البشري الذي يستعمل النار في الحدادة والأفران والمطبخ بنمو الجنين في الرحم الأمومي أمراً يلهج به اللسان الأوروبي ولو بغموض: (مشيمة = كعكة الأم Mutterkuchen [3]). داخل هذا العالم الذهني تبلورت المعتقدات المتعلّقة بالأحجار المخصّبة والتناسلية النسائية وأحجار المطر[4]. يسبق معتقد قديم يتصل بالصخرة الولاّدة PetraGenitrix هذه المعتقدات.

Granet, M. «Danses et legends», p.496 ; Max K.» Le dompteur des flots». Han _ Hiue, Bulletin du Centre d'Études, num14,1 1948, p.39.

(1) Wiener, L. «Africa and the Discovery of America», 1922, vol. 3, p.11 - 12.

(2) Wyckaert, R. P. «Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganika». Anthropos, 1914, p.371.

(3) Eisler, R. «Die chemische Terminologie der Babylonier», 37(1 - 2), p.109 - 131.

(4) Mircea, E. «Histoire des croyances et des idées religieuses», p.208 - 210.

حول الحجارة المؤنثة انظر:

Boson, G. «I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero _ assiro _ babilonesi». Rivista degli studi orientali, 7 (Fasc. 2),1916, p. 379 - 420 ; Laufer, B. «The diamond: a study in Chinese and Hellenistic folk _ lore», Field Museum of Natural History, 1917, vol. 15, No. 1 - 2, p.9.

t.me/Mesopotamia1972

حين ينزل المطر غزيراً من السماء، يعرف شعب داياك Dayak أنّه ماء «مذَكَّر»[1]. أما المياه الكونية، فيقسّمها كتاب اينوخ[2] كالتالي: «تؤدي المياه العليا (المطر، الأنهار) دور الرجل؛ تؤدي المياه السفلى دور الأنثى. إن بئراً مغذاة بينبوع تمثّل الاتحاد بين الذكر والأنثى»[3]. في الهند الڤيدية، تمّ النظر إلى المذبح القرباني Vedi كأنثى وإلى اللهب الشعائري Agni كذَكر، وأما اتحادهما فهو الذي سيؤدي إلى التناسل. نجد أنفسنا أمام رمزية شديدة التعقيد لا تسمح بأن نقتصر على مستوى واحد من الإحالات: من جهة تم تشبيه المذبح القرباني Vedi بسرّة الأرض nâbhi أو الرمز المثالي للمَركَز، لكن سرّة الأرض nâbhi كانت تُعتبر من جهة ثانية رحِماً للإلهة[4]. كذلك اعتبرَت النار ثمرة لاتحاد جنسي: لقد ولِدت من حركة ذهاب وإياب (شبيهة بالجماع) لعصا تمثل العنصر الذَكر داخل ثلم محفور في قطعة من الخشب يمثل العنصر المؤنث[5]. نعثر على الرمزية الجنسية ذاتها في عدة مجتمعات قديمة[6]، وتترجِم هذه المصطلحات الجنسية تصوراً كونياً يرتكز على الزواج المقدَّس. إنطلاقاً من مَركَزٍ (= السرّة) يبدأ خلقَ العالَم، وبالمحاكاة الحصرية لهذا النموذج المثالي ينطلق كلُّ صقل أو صناعة من مَركَز ما. حاكت الصناعة الشعائرية للنار خلق العالم. لذلك، وفي نهاية كل سنة كانت تُخمَد النيران

---

(1) **Bertholet, A.** «Das Geschlecht der Gottheit». Mohr, 1934, p.23.

نجد في هذا الكتيب الصغير والغني للغاية عددا من الوثائق الأخرى المتعلقة بجنسنة الكون.

(2) Enoch, LIII, 9 - 10.

(3) Zohar, fol.14b, II,152.

(4) *Catapatha Brâhmana*, I, 9, 2, 21.

(5) *Rig Veda*, III, 29,2, sq; V, II,6; VI, 48, 5.

(6) انظر للدراسة المرجعية في الحاشية 5

t.me/Mesopotamia1972

بالكامل (= إعادة تفعيل الليل الكوني) ليعاد إضرامها في بداية العام الجديد (= إعادة الخَلق الكوني cosmogonie). على كل حال، تحتفظ النار بطابعها المتناقض: فهي ذات طبيعة إلهية أو شيطانية (وِفقاً لبعض لمعتقدات قديمة، تُبعَث النار بشكل عجيب في الأعضاء التناسلية للساحرات). سنعود الى هذه الإشكالية المثيرة للإهتمام بعد أن نستعرض امتيازات الحدّاد.

في الواقع، نجد الرمزية الجنسية والتناسلية النسائية الأكثر شفافية في صُور الأرض ـ الأم. لسنا هنا بصدد للتذكير بالأساطير والمرويات المتعلقة بولادة البشر من الأرض (يمكن الرجوع **لكتاب تاريخ الأديان** ص216). أحيانا يوصف عِلمُ أصل الخليقة (الأنثروبوغونيا anthropogonie) بمصطلحات علم الأجنَة والتوليد النسائي. بحسب اساطير الزوني [1]، أبصرت الخليقة البدائية النور (بعد الزواج المقدس بين السماء والأرض) في أعمق الكهوف ـ الرحمية السفلية الأربعة. مهتدِين بقرناه (ج.قرين) روحانيين، يزحف البشر من «كهف ـ رَحِمي» إلى آخر حتى يصِلوا سطحَ الأرض. في هذا النوع من الأساطير، تغطي صورة الأرض بشكل مثالي صورة الأم، ويجِدُ عِلم الأنثروبوغونيا قاموسَه في مصطلحات التشكيل الكياني (الأنطوجينيا). إنّ تشكيل الجنين والتوليد هي أفعال تَكرّرُ الفعل النموذجي لولادة البشرية المتخيّل كانبثاق من الكهف الرَحِمي السفلي الأعمق. على شكل أسطورة أو خرافة أو حتى استعارة، تعيش حتى اليوم معتقدات مشابهة في أوروبا. تعرِف كل منطقة ومدينة وقرية صخرةً أو عين ماء تستحضر الأطفال.[2]

---

(1) **Eliade, M.** «La Terre _ Mére et les hiérogamies cosmiques», 1954, p.60.

(2): وردت المصطلحات التي تربط عين الماء بالأطفال بصيغتها الألمانية في نص إلياد.
Bubenquellen, kinderteiche, kinderbrunnen.

t.me/Mesopotamia1972

يهمّنا بشكل خاص أن نضيء على المعتقدات المتعلقة بالولادة التناسلية للمعادن، وبالتالي المقابلة بين الكهوف والمناجم وبين رحم الأرض ـ الأم. كان يُفترض بمنابع الأنهار المقدسة في بلاد الرافدين أن تنفجر من العضو التناسلي للإلَهة الكبرى، كما اعتبِرَت العين التي تغذي الأنهار بمثابة «فَرج» الأرض. في اللغة البابلية، يمكن لمصطلح پو pû الإشارة إلى عين النهر أو الفَرْج، شأن كلمة بورو buru السومرية التي تشير إلى الفَرج أو النهر. استعارت اللغة العبرية كلمة (neqebâ) التي تعني الخرم من المصطلحَ البابلي «ناغبو nagbu»، أي عين الماء. في العبرية، كلمة «بئر» تُستعمل بمعنى المرأة أو الزوجة. في اللغة المصرية، تعني لفظة بي bi الرَحم أوالمنجم، لنذكّر أيضاً أن الكهوف والمغاور كانت تشبّه برحِم الأرض ـ الأم[1]. بالموازاة، يمكن أن يفسَّر الدورُ الشعائري للكهوف والمؤكَّد منذ فجر التاريخ على أنّه عودة روحانية الى الأم: هكذا نفسّر وجود المدافن التي حفرتها الطقوس البدائية داخل الكهوف. تمتلك مثل هذه المعتقدات القديمة عُوداً صَلباً. سوف نرى أن التسمية دلف (= رَحِم) يتم اطلاقها على أكثر المعابد قدسية في العالم الهليني، معبد دلفي. لقد لاحظ جاكسون نايت Jackson Knight [2] أنه كانت هناك أرض حمراء في الأماكن الثلاث التي وجدت فيها العرّافات: قرب كوماي، وماربسوس وإيبر. ارتبطَت العرّافات بشكل حميم بطقوس الكهوف، والأرضُ الحمراء كانت ترمز لدم الإلهة الأنثى.

(1) **Albright, W. F.** «Some Cruces in the Langdon Epic».Journal of the American Oriental Society,1919, 39, 69 - 70.

(2) **Jackson Knight,** W. F. « Cumaean Gates. A *Reference* of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern.» 1936, p.56.

t.me/Mesopotamia1972

ارتبطَت رمزيةٌ مشابهة بفكرة المثّلث؛ يتحدث بوسانياس[1] عن مكان في آرغوس يسمى الدلتا Delta كان بمثابة معبد لديميتر Déméter. فَسَّرَ فيك وأيسلر Fick et Eisler فكرة المثلَّث (دلتا) بمعنى «الفَرْج»: المقارنة جائزة، شرط أن يتم الاحتفاظ بالمعنى الأول لهذا المصطلح وهو «القالب» أو «الأصل». نعرف أن «دلتا» تعني المرأة عند الإغريق. اعتبر البيثاغوريون المثلَّث مكوِّناً أصليا بسبب شكله المثالي، وأيضا لأنه يجسد مثالاً للخصب الكوني ونعثر على رمزية مماثلة للمثلّث في الهند[2].

حالياً، فلنسجل ما يلي: لو جازت مقارنة العيون والمناجم والكهوف برحم الأرض-الأم، فإن كل ما يضطجع في بطن الأرض في مرحلة الحَمل هو حيّ. بعبارة أخرى، الخامات المستخرجة من المعادن هي بشكل أو بآخر أجنّة: إنها تنمو ببطء، كما لو أنها تخضع لنمط زمني آخر مختلف عن نمط الأجسام الحيوانية أو النباتية. هذه الأجسام لا تنمو بشكل أقل، بل تنضج في الظلمات الترابية واقتلاعها من باطن الأرض يمثّل عملية قبل أوانها. لو تركنا لها الوقت لتتطور (على الإيقاع الجيولوجي للزمن)، ستتحول الخامات إلى فلزات ناضجة ومثالية. نستحضر عمّا قريب أمثلة محسوسة حول هذا التصور الجنيني للخامات، لكن يمكننا منذ الآن أن نقدّر حجم المسؤولية الملقاة على المعدِّنين والفلاّزين أثناء انخراطهم في العملية الغامضة لتطور المعادن. كان يجب عليهم بأي ثمن تبرير تدخّلهم، ومن أجل ذلك ادّعى هؤلاء أنّ قيامهم بالعمليات الفلازية ما هو إلا استبدال لدور الطبيعة. بتعجيل عملية تطور الفلزات، كان المعدِّن

(1) Pausanias, II, 21, I.

(2) انظر الحاشية 6.

t.me/Mesopotamia1972

يستبق الإيقاع الوقتي ويستبدل الزمن الحيوي بالزمن الجيولوجي. يولّد هذا التصور الجسور حيث يتحمل الإنسان مسؤوليته الكاملة أمام الطبيعة انطباعاً مسبقاً عن العمل الخيميائي.

t.me/Mesopotamia1972

4

الأرض الأم ـ الحجارة الوّلادة

من قلب الجهاز الضخم لأساطير العصر الحجري، نهتمّ في بحثنا بنوعين من المعتقدات: أساطيرُ الإنسان المتولّد من الحجارة، والمعتقداتُ حول تناسل ونضوج الحجارة والمعادن في أحشاء الأرض. تطرح هذه المعتقدات فكرةً مفادها أن الحجَر هو أصل للحياة والخصب، وأنه يحيا ويخلق كائنات حية مثلما تولّدَ الحجرُ ذاته بواسطة الأرض. تُخرج الأساطير المتعددة البشرَ الأوائل من رَجم الحجارة. يتم تأكيد هذا النمط الإعتقادي في الحضارات الكبرى في أميركا الوسطى (الإنكا، المايا) وكذلك في تقاليد بعض قبائل أميركا الجنوبية، وعند اليونان والساميين وفي القوقاز وفي آسية الصغرى وحتّى أوقيانيا[1]. لقد رمى دوكاليون Ducalion عظام أمّه خلف ظهره من أجل إعادة إعمار الأرض. هذه «العِظام» الخاصة بالأرض ـ الأمّ كانت من الحجارة: كانت تمثّل العلّة الأولى urgrund أو الحقيقة الصلبة، أو القالب الذي تخرج منه البشرية الجديدة. سيكون الحجر صورةً نموذجية تعبّر عن الحقيقة المطلقة والحياة والمقدس معاً، ويتوفر الدليل حول هذه الفكرة في الأساطير الكثيرة للآلهة المولودة من

(1) انظر للحاشية 7

t.me/Mesopotamia1972

الصخرة ـ الولّادة petra genitrix قرينةِ الربّة الكبرى أو الرّحِم الكوني matrix mundi. يحتفظ العهد القديم بالمأثورات السامية القديمة حول ولادة البشر من الحجارة، لكن سيكون ملفتاً أيضا أن نرى الفلكلور الديني المسيحي يعيد إحياء هذه الصورة في معنى أكثر سموّا، أي بتطبيقها على المخلّص: تتحدث بعض حكايات الميلاد الرومانية عن المسيح الذي يولَد من الحَجَر[1].

يستحق النوع الثاني من المعتقدات المرتبط بنمو الحجارة والمعادن في «بطن» الأرض أن نتوقف عنده قليلاً. تولِّد الصخرةُ الحجارةَ الكريمة. الأسم السنسكريتي للزمرّد هو آسماغاربهاجا magarbhajaça أي «وليد الصخور»، وتصِفُه المؤلفات المنجمية الهندية مستقِرا في الصخور كما لو أنّه في رَحِم أمّه[2]. يميز مؤلِّف جواهرنامه (كتاب الأحجار الكريمة) الماسَ من البلّور بفضل الفارق في العمر المعبّر عنه بمفردات جنينية: يعبِّرعن الماس بمفردة pakka أي الناضج، بينما يسمّى البلّورkaccha أي غير الناضج أو «الأخضر»، أو غير المكتمل بعد[3]. احتفظَت أوروبا بمقارنة من هذا النوع حتّى القرن السابع عشر. يكتب دو رونيل De Rosnel: «يتولد

---

(1) انظر للحاشية 7. لن يكون من المفيد في بحثنا التذكير بالحجارة المخصّبَة وطقوس «الانزلاق». المعنى واضح: تتقمص القوة، الحقيقة، الخصوبة، القدسية كل ما يبدو واقعياً وموجوداً بامتياز في محيط الإنسان، ولأن حجر الفلسفة لا يتأثر بالزمن ولا يمكن اختزاله فقد تحول إلى صورة ورمز للكائن.

(2) **Garbe, R.** «Die indischen Mineralien: ihre Namen und die ihnen zugeschriebenen Kräfte». Verlag von S. Hirzel, 1882.

(3) **Kunz, G. F.** «The Magic of jewels and charms» (Philadelphia – London, 1915). «The Curious utre of Precious Stones» (New York, 1938).

t.me/Mesopotamia1972

الياقوت تدريجياً في التعدين، بداية يكون أبيض وأثناء نصوجه يراكِم تدريجياً من حُمرَتِه. لذلك نجد بعض الياقوت أبيض بالكامل، والآخر نصفه أبيض ونصفه أحمر. كما الجنين الذي يتغذى بالدم في بطن الأم، يتغذّى الياقوت وينمو[1]». يؤمن برنار باليسي Bernard Palissy هو الآخر بنصوج المعادن. مثل كل فاكهة الأرض، كتَب باليسي، «للمعادن لونٌ في نضجها يختلف عن لون منشئها[2]». تلقى المقارنة المتخيلة من قِبل دو روسنيل بين الجنين الذي يتغذّى بالدم في بطن أمه والياقوت الذي ينضج في التعدين تأكيدات غير متوقعة أو حتّى مشوشة في بعض المعتقدات والشعائر الشامانية. على سبيل المثال، حمَلَ شامانيو الشيروكي cherokis بلّورة يجب تغذيتها مرتين في السنة بدم حيوان، مخافة أنْ تطير في الريح وتهاجم البَشر. بعد أن ترتوي بالدم، تنام البلورة قريرة العين[3]. تحافظ فكرة الفلزات التي تنمو في رحِم المنجَم، وهي فكرة قديمة للغاية ـ على حيويتها طويلاً في ما تكهّنه الكتاب الغربيون حول المناجم. «المواد الفلزية، يكتب كاردان Cardan، موجودة في الجبال ولا تختلف في فكرتها عن الأشجار ذات الجذور والجذوع والغصون والأوراق الكثيرة.

---

(1) **Sébillot, P.** (1894). «Les travaux publics et les mines dans lestraditions et superstitions de tout les pays», p.395 ; «Le Mercure indien», 1672.

(2) **Bachelard, G.** (1948).» La terre et les rêveries du repos» (p. 86). Paris: J. Corti, p.247.

(3) **Mooney, J.** (1891). «The sacred formulas of the Cherokee»s (Vol. 7, No. 3). Createspace Independent Publishing Platform

نشهد هنا على التحام معتقدات عدّة: إلى فكرة الأرواح الإضافية للشامان ستنضم فكرة الحجر الحيّ والأحجار التي يُحشى بها جسد الشامان، انظر:

Mircea, E. (1951).» Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase», p.133.

t.me/Mesopotamia1972

وهل المنجم غير ذلك؟ أليس نبتة مكسوة بالأرض؟[1]». بدوره كتب بايكون Bacon: «أخبرنا الأسلاف عن نوع من الحديد في جزيرة قبرص؛ مقطّعا في رزم صغيرة ومحجوباً في أرض مرويّة بغزارة، يُزهر هذا الحديد على نحو ما، بحيث أن قِطعَه تغدو أكبر حجماً بكثير[2]». ثباتُ المعتقدات القديمة حول نمو المعادن ليس بالأمر العابر: لقد صمَدت هذه الأفكار لعقود من التجربة التقنية والتفكير الجذري (يمكننا الإكتفاء بالمفاهيم المنجمية المقبولة في العلوم الإغريقية). يمكننا أن نشرح في هذا المقام أن صوراً تقليدية كهذه ستتبدى في نهاية الأمر أكثرَ واقعية من الملاحظات الدقيقة والصحيحة حول المنظومة المعدنية. إنها أكثر واقعية لأن الأسطوريات الساميّة للعصور الحجرية قد روّجت لها ووضَعتها موضِع التقدير. لسبب مماثل، كانت تُترك المناجم لترتاح بعد فترة من الاستثمار النشيط، إذ يتطلّب المنجُم أو رحِم الأرض وقتاً لينجب من جديد. كتب بلاين Pline أنّ مناجم كبريت الرصاص في أسبانيا كانت تُبعث من جديد بعد انقضاء مدّة معيَّنة[3]. نجِد إشارات مماثلة لدى سترابون Strabone[4]، كما أن باربا Barba وهومؤلف إسباني من القرن السابع عشر يأخذ بدوره بهذه الملاحظات: «إن منجَماً تم تنقيبه قادرٌ على إحياء طبقات المعدن، شرط أن يتم إغلاقه وإراحته ما بين عشرة الى خمسة عشر عاماً». يضيف باربا: «يخطىء بشكل كبير أولئك الذين يظنون أن الفلزات قد تم خلقها

(1) **Halleux, R.** (1970). «Fécondité des mines et sexualité des pierres dans l'Antiquité gréco _ romaine». Revue belge de philologie et d'histoire, 48(1), 16 - 25.

(2) **Bachelard, G.** « La terre et les rêveries du repos» , p.244, 245.

(3) **Pline,** Nat.Hist, XXXV, 49.

(4) **Strabone**, Geographie, V, 2.

t.me/Mesopotamia1972

في بداية العالم، بل تنمو الفلزات في المناجم». ربما تقاسمَ التعدينيون الأفارقة الفكرةَ ذاتها، وهو ما قد يفسّر مسألة إغلاق المناجم القديمة في ترانسفال. تنمو المعادن وتنضج، وهذه الصورة للحياة السفلية تأخذُ أحيانا قيمة نباتية. يكتب الكيميائي غلوبير Glauber: «لو وصل المعدن إلى اكتماله الأخير ولم يُقتلع قط من الأرض التي ستحرمه الغذاء، يمكن عندها مقارنته بالإنسان العاجز في أرذل العمر. تحتفظ الطبيعة بدورة الحياة والموت ذاتها في الفلزات كما في النبات والحيوان». لأنه، كما كتب برنار باليسي، في مؤلَّفه[1]: «لم يخلق الله كل هذه الأشياء ليجعلها في بطالة، ليست الكواكب والأجرام بطّالة: يحمل البحر نفسه من طرف لآخر، ويبدو أن الأرض ليست بطّالة أبدا... ما يتم استهلاكه فيها بشكل طبيعي فإنها تجدده وتخلقه مجددا، إن لم يكن على صورته الأولى فإنها تنشئه خلقا آخر. يجتهد كل ما هو فوق الأرض ليلِد شيئاً ما. كذلك باطن الأرض ورحمُها التي تجتهد أيضا لتنتج[2]».

كما الزراعة التي تستوجب خصوبة الأرض - الأمّ، انتهى التعدين بأن

---

(1) **Palissy, B.** «Recepte veritable par laquelle tous les hommes de la France pourront apprendre à multiplier et augmenter leurs thresors» de l'imprimerie de Barthelemy Berton, 1880.

(2) **Daubrée, A.** «La Génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du moyen _ âge, d'après le» Bergbüchlein», par MA Daubrée...» Impr. nationale, p.382, 1890.

حول الفلكلور والميثولوجيا المنجمية، انظر:

Schreiber, G. «Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakrakultu.» Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein _ Westfalen 21 (1962).

t.me/Mesopotamia1972

يخلق في الانسان شعوراً بالثقة وحتى بالغرور: وجد الإنسان نفسه قادراً على مشاركة الطبيعة صنيعها، قادراً على العون في عملية النمو التي تتمّ في رحم الأرض. كان الإنسان يكدّر ويستعجل الايقاع الخاص بهذه الإنضاجات السفلية البطيئة، وبطريقة ما، كان الإنسان يقوم مقام الزمن. لقد دفع الأمر مؤلّفاً آخر من القرن الثامن عشر أن يكتب: «ما فعلته الطبيعة في البدء، يمكننا فعله نحن أيضا بأن نرجع الى الإجراء الذي اتّبَعَته الطبيعة. ما تفعله هي عبر الدهور في انعزالاتها السفلية، ربما مقدورنا أن نحثّها لتنهيه في لحظة واحدة بمساعدتها ووضعها في ظروف أفضل. كما نعدّ الخبز، يمكننا ايضاً إعداد الفلزات وبدوننا لن ينضج الحصاد في الحقول؛ لا القمح يصير طحيناً دون أحجار الرحى، ولا الطحين يصير خبزاً دون تخميره وخَبزِه. فلنركّز إذَن مع الطبيعة في المنجز المعدني وفي المنجز الزراعي، وستفتح لنا خزائن الأرض[1]». كما نرى، تندرج الخيمياء ضمن الأفق الروحي ذاته: يستعيد الخيميائي ويوصِل عمل الطبيعة إلى الكمال، ويعمل في الوقت عينه على «صنع» ذاته. سيكون من المثير أن نلاحق علاقة التكامل بين التقاليد الفلزية والخيميائية في نهاية القرون الوسطى. نمتلك بهذا الخصوص وثيقة بغاية الأهمية: **Bergbüchlein**، الكتاب الألماني الأول الذي يتناول المسألة والذي تمت طباعته في أوغسبورغ عام 1505. في مقدمة فصله De re Metallicam (1530)، ينسب أغريكولا Agricola هذا المؤلَّف لكولبيس فريبيرجيوس Colbus Fribergius، وهو طبيب متميز[2] عاش في فرايبورغ

(1) **Reynand**, Etudes encyclopédiques, vol. IV, p.487.

(2) Non ignobilis medicus وردت عبارة «طبيب متميز» في نص إلياد الأصلي بصيغتها اللاتينية

t.me/Mesopotamia1972

بين المُعدِّنين حيث عرَضَ لأفكارٍ وتجارب كان يفسّرها على ضوء الخيمياء. هذا الكتاب النادر والمبهم بشكل خاص[1] كما يقول أغريكولا) كانت قد تمت ترجمته بواسطة دوبريه بمعيّة مهندس يعمل في مناجم كوبلانس، ونُشر في مجلة Le journal des savants عام 1890. الكتاب حوار بين دانييل العارف بالتقاليد المعدنية وأحد الشبان المبتدئين. يشرح له دانييل سر ولادة المعادن وخريطة المناجم وتقنية التنقيب. «من أجل نمو أو إنتاج معدن فلزي، لا بد من مادة مخصِّبة ومادة مخصَّبة، أو مادة قادرة على إدراك الفعل المخصِّب[2]». يذكّر المؤلف بالمعتقَد الذي راج بكثرة في القرون الوسطى ومفاده أن المعادن تتولد من اتحاد أساسين: الكبريت والزئبق. «يسود كذلك اعتقاد بأن الفلزات ليست وليدة الزئبق، لأنّ ما نجده في الكثير من المواضع هي المعادن الفلزية وليس الزئبق. بدل الزئبق، يَفترِض هؤلاء مادة رطبة وباردة ومخاطية وخالية من الكبريت، مادة تُسحب من الأرض كما العَرَق، وبمجامعَة الكبريت للمادة المذكورة تتولد كل الفلزات.»[3]. باتحاد الزئبق والكبريت مع المعدن، «يتصرّف الكبريت كبذرة مذكّرة والزئبق كبذرة مؤنّثة في خلق ونمو الجنين»[4]. تتطلب الولادة اليسيرة للمعدن «ميزة خاصة لوعاء طبيعي يكون المنجم كفيلاً بتوفيرها». يجب أن تتوافر خطط ومقاربات مناسِبة تستطيع القوة المعدنية أو الفلزية عبرها أن تلج الوعاء الطبيعي، مثل الوبر في

---

(1) Liber admodum confusus وردت عبارة «النادر جدا والمبهم» في نص إلياد الأصلي بصيغتها اللاتينية

(2) **Daubrée, A.** «La Génération des minéraux métalliques», p.387; **Pieper, Wilhelm.** Akademie _ Verlag, 1955.

(3) Ibid, p.387.

(4) Ibid, p.388.

t.me/Mesopotamia1972

الجلد.[1]». تتم هندسة المنجم في انحناءاته وزواياه وفقاً لعلاقة معينة مع الجهات الأربع؛ يذكّر مؤلّف **Bergbüchlein** بالمأثورات التي تشرح تأثير الكواكب في تكوين الفلزات. تنمو الفضة تحت تأثير القمر، وتكون المناجم أكثر أو أقل غنى بالفضة تبعاً لعلاقة موقعها بالاتجاه المثالي الذي تحدده منازل القمر[2]. كذلك ينمو خام الحديد تحت تأثير الشمس: «برأي الحكماء، يتولّد الذهب من الكبريت الأكثر صفاء الذي تتم تنقيته وتعديله في الأرض تحت تأثير السماء وبخاصّة الشمس، على أن لا يحتوي على أي خَليط يمكن تدميره أو إحراقه بالنار، أو أيّ رطوبة سائلة يمكنها أن تتبخّر بالنار». يشرح الكتاب كذلك ولادة خامِ النحاس بتأثير كوكب الزهرة، وخامِ الحديد بتأثير المرّيخ، وخامِ الرصاص بتأثير المشتري[3]. يكتسب النص أهمية عظيمة، إذ يؤكد أنّه في قلب القرن الخامس عشر وجِدَت مجموعة معقدة من المأثورات المنجمية التي تعود بأصلها من جهة إلى الأفكار القديم للجنينية المنجمية، ومن جهة أخرى إلى التكهنات الفلكية البابلية. هذه التكهنات البابلية كانت بلا شك متأخرة عن الاعتقاد بتوليد المعادن في رحِم الأرض ـ الأم، وعن ما يطرحه الكتاب حين يستعيد الفكرة الخيميائية البائدة لتكوّن الخامات من الاتحاد بين الكبريت والزئبق. نميّز داخل الكتاب بوضوح حصة المأثور

---

(1) Ibid, p.388.

(2) Ibid, p.422.

(3) Ibid, p.445 - 446.

حول نصوص أخرى تتناول علاقة الفلك بنمو وتطور الفلزات انظر:

Read, J. «Prelude to chemistry. An outline of alchemy, its literature and relationships», p.96, 1936.

Schmidt, A.M. «La poésie scientifique en France au seizième siècle». Albin Michel, p.321, 1938.

t.me/Mesopotamia1972

القديم والشعبي حول خصوبة الأرض - الأم، وحصة المأثور «المعرفي» المستلّ من المذاهب الفلكية والكونية البابلية. يتأكد اندماج هذين المأثورين في كل مكان في الخيمياء الإسكندرية والغربية. بعبارة أخرى، لن يكون البحث عن جزء من التاريخ القديم للخيمياء في المأثورات المعرفية القادمة من بلاد الرافدين، بل في الأسطوريات والأيديولوجيات القديمة. كما أسلفنا القول، يتضمن هذا التراثُ الحساس التصورَ الجنيني للخامات. كذلك تؤكد مأثورات متعددة ومتفرقة جغرافياً المعتقدَ بالغاية النهائية للطبيعة. ما لم يعكّر أمرٌ مزعج صفوَ عملية الحَمل، ستتحول كل المعادن مع الوقت إلى ذَهَب. «إنْ لم توجد قَط معوقات من الخارج تتعارض مع برنامج الطبيعة في وجهته النهائية، كتَبَ أحد الخيميائيين الغربيين، فإن الطبيعة ستتقن صناعاتها. لهذا تُعتبر المعادن غير المثالية كالأجنة المجهضة أوالأشباح، وهو أمر لا يحصل إلا لأن الطبيعة قد تم تحوير أفعالها، أو أنها تواجه مقاومة تكبل يديها ومعوقات تمنعها من التصرف بانتظام على ما اعتادت عليه. من هنا أيضا تأتي رغبتها في إنجاب فلزٍ وحيد، إذ أنها خائفة أن تنجب أكثر». الذهب وحده هو «طفل رغبات» الطبيعة، هو ابنها الشرعي إذ لا ولادة فعلية لغيره[1]». الإعتقاد بالتحول الطبيعي للفلزات هو في غاية القِدم في الصين[2]، ونجده في آنام Annam في الهند وفي جزر الهند. يقول مزارعو تونكين Tonkin: «البرونز الأسود هو أمّ الذهب»، إذ يتولَّد الذهب بشكل طبيعي من البرونز. لكن هذا التحول يتمّ فقط لو لبث البرونز مدة طويلة في رحِم الأرض. «كان الآناميون

---

(1) **De Richebourg, J.M.** «Bibliotheque des philosophes chimiques». tome premier. Chez André Cailleau, 1741.

(2) **Needham, J.** «Science and civilisation in China». Vol. 3. Cambridge University Press, p.636, 1976.

t.me/Mesopotamia1972

على قناعة تامة بأن الذهب الموجود في المناجم قد تكوّنَ ببطء في مكانه على مر العصور، ولو نقّبنا الأرض في البدايات لوجدنا البرونز في الموضع الذي نجد فيه الذهب اليوم[1]». تمّ تأكيد فكرة التحول المتسارع للفلزات في الصين في نص للمؤلِّف Huai _ nan Tzu يعود للعام 122 ق.م[2]. لا يفعل الخيميائي شيئا سوى تسريع نمو الفلزات: مثل زميله العربي، يقوم الخيميائي الصيني بالمساهمة في إنجاز الطبيعة بتسريع إيقاع الزمن. كان على كلّ المعادن المتروكة في الرحِم السفلي أن تستحيل ذَهباً، لكن بعد مئات وآلاف العصور. مثل الفلّاز الذي يحوّل الأجنّة (= الخامات) الى فلزات بتسريع النمو الذي يبدأ في الأرض ـ الأم، يحلم الخيميائي بإستعجال إيقاع النمو وتتويجه بالتحويل النهائي للفلزات الوضيعة إلى الفلز النبيل الذي هو الذهب[3]».

لنذكّر عرَضاً بأن الأهمية الاستثنائية للذهب تفسَّر بأسباب دينية. كان الذهب أول الفلزات المكتشَفة والمستعمَلة من قِبل الإنسان، رغم أنه لم يكن مرّشحاً ليُستعمَل كأداة أو كسلاح. لم يلعب الذهب أيَّ دور في تاريخ الثورات التكنولوجية، أي في الانتقال من التكنولوجيا الحجرية

---

(1) **Przyluski, J.** «L'or, son origine et ses pouvoirs magiques. Etude de folklore annamite.» Bulletin de l'École française d'Extrême _ Orient 14.5 (1914): 1 - 17.

حول المعتقدات الأنّامية بالاحجار التي تنبت من الأرض وتنمو، انظر

Stein, R. «Jardins en miniature d'Extrême _ Orient.» Bulletin de l'École française d'Extrême _ Orient «,42 (1942): p.76.

(2) Huai _ nan Tzu. «Philosophical Synthesis in Early Han Thought». Vol. 1. Hong Kong University Press, 1985.

من المحتمل أن يكون النص من مدرسة تسو ين Tsou YeN, أو من المعلم نفسه.

(3) **Dubs, H.** «The beginnings of alchemy.» Isis 38.173 - 71 :(1947) 2/.

t.me/Mesopotamia1972

إلى انتاج للبرونز ثم صناعة الحديد ومن بعدها صناعة الفولاذ. علاوة على ذلك، فإن التنقيب عنه هو الأصعب: من أجل استخراج ركاز من 6 إلى 12 غراماً من الذهب، يجب أن نرفع نحو سطح الأرض طنّاً من الصخور. بالتأكيد، يكون التنقيب في الطمي النهري أقلّ مشقة، لكنه أيضا أقل إنتاجية بما لا يقاس: سنتيغرامات قليلة في كل متر مكعب من الحصى. لو قارننا الجهد المبذول من أجل الحصول على بعض أونصات من الذهب بذلك المبذول في التنقيب عن بئر نفطية، سيكون الأمر الثاني أسهل وأبسط. رغم ذلك، ومنذ زمن الفراعنة، تابَعَ البشر بشكل درامي التنقيب عن الذهب. إنها قيمته الرمزية في نهاية الأمر، قيمته الدينية التي لم تُمَس رغم نزع القدسية المتسارع عن الطبيعة والوجود البشري. يمكننا أن نقرأ في **Summa perfectionis** وهو كتاب خيميائي من القرن الرابع عشر أن «ما لا يمكن للطبيعة إتقان صُنعه في وقت طويل، يمكننا عبر حرفتنا إنجازه في وقت وجيز[1]». يتم عرض الفكرة ذاتها بوضوح كبير بواسطة بن جونسون Ben Jonson في قُطعته الخيميائي **The Alchemist** (الفصل الثاني، المشهد الثاني)[2]. إحدى الشخصيات، سورلي Surly، تتردد في تبنّي الرأي الخيميائي الذي يعتبر نمو المعادن شبيها بالجنينية الحيوانية: على شاكلة الصوص الذي يخرج من البيضة، يستحيل كل معدن ذهباً في نهاية الأمر بفضل النضوج البطيء في أحشاء الأرض. تقول سورلي Surly: «البيضة مأمورة من الطبيعة لتحقيق تلك الغاية، وهي صوصٌ

---

(1) تمت نسبة هذا الكتاب لجابر بن حيان، لكن روسكا أثبت بطلان هذا الزعم، انظر:
Read, J. «Prelude to chemistry», p.48.

(2) انظر للحاشية 8.

t.me/Mesopotamia1972

بالقوة.» الشخصية الثانية، سابتل Subtle تجيب: «هذا بالضبط ما نقوله في الرصاص والفلزات الأخرى التي تصير ذهباً لو توفَر لها الوقت» شخصية ثالثة، مأمون تضيف: «وهذا هو بالضبط ما تقوم حرفتنا بإنجازه.»

إن رِفعة الذهب هي إذن ثمرة نضجه: تصنَّف المعادن الأخرى عمومياً لأنها «نيئة»، أي غير ناضجة. وبما أن نهاية غاية الطبيعة هي اكتمال النظام المعدني، أي نضوجه النهائي، سيكونِ التحول الطبيعي للفلزات نحو الذهب أمراً مكتوباً في أقدارها الخاصة. بعبارات أخرى، تنحى الطبيعة نحو الكمال. بما أن الذهب يحمل رمزية روحية عالية [«الذهب هو الخلود»، تردد النصوص الهندية(1)]، من الواضح أنه وبتمهيد من بعض التكهنات الخيميائية ـ الخلاصية فإن فكرة جديدة سترى النور: فكرة الدور المفترض للخيميائي كمخلّص أخوي للطبيعة؛ إنه يساعد الطبيعة في تحقيق غايتها النهائية، في بلوغ كمالها المتمثل بإنجاز نسلها ـ المعدني والحيواني أو البشري ـ حتى النضج الأقصى، أي حتى الخلود والحرية المطلقة (الذهب هو رمز السيادة والكفاية).

يتكاثرهذا النوع من التكهنات الخلاصية في الأدبيات الخيميائية الغربية، ليثبت يونغ C.G.Jung بمهارة أهميتها وقوتها. في ما يختص ببحثنا، نفضّل التأكيد على التاريخ القديم لمقدّمات هذه الخلاصية

---

(1) Samhitā, Maitrāyani. by L. von Schroeder, 4 Vols.» Leipzig (1881), II,2,2. 1970 - 1972.

Eggeling, Julius, ed. The Śatapatha _ brâhmana. According to the Text of the Mâdhyandina School. III,8,2,27. Motilal Banarsidass, 1963.

Rigveda Brahmanas. The Aitareya and KauṢĪtaki BrĀhmaṆas of the Rigveda, VII,4,6. Harvard University Press, 1920.

t.me/Mesopotamia1972

الخيميائية. سبقَت صورة الأرض ـ الأم الحبلى بكل أنواع «الأجنّة» صورةَ الطبيعة، كما سبقَت صورةُ الأرض ـ الأم صورةَ الحكمة Sophia. سيكون مهماً إذن أن نرجع لهذه الرمزية القديمة للغاية التي تشبّه الأرض ببطن الأم والمناجم برحِمها، والخامات بالأجنّة.

t.me/Mesopotamia1972

5

شعائر وأسرار فلّازية

لا نعثر بسهولة على منجَم أو أخدود جديد: يقع على عاتق الآلهة والكائنات الربانية أن تكشف عن مواضعها في الأرض أو أن تعلِّم البشر التنقيب عن محتواها. تمّت المحافظة على هذا النوع من المعتقدات في أوروبا حتى فترة قريبة. يخبرنا الرحّالة اليوناني نوسيوس نيكاندير Nucius Nicander الذي زار لييج في القرن السادس عشر عن اسطورة اكتشاف مناجم الفحم في شمال فرنسا وبلجيكا: يتجلى ملاك على هيئة عجوز واهن ويدلّ حدّادا كان قد أحمى فرنه بالحطب على فَتحة منجَم. في مقاطعة فينيستير، تموت جنّية groac'k لأنها كشفت للبشر عن وجود الرصاص المطعّم بالفِضّة، وهكذا سيكون القديس بيران Peran عرّاب المناجم أولَ من اخترع صهر الفلزات. لن نركّز كثيرا على ما تم استلهامه أو ما أعيد له الإعتبار في خبايا الميثولوجيا من رواسب الأساطير القديمة عند الاحتفاء بالقديس بيران[1]. في مأثورات أخرى، يكون مكتشفُ حِرَف التعدين والفلازة بمثابة نصف إله أو بطل خَضري ورسول للربّ. هذا ما تظهره بوضوح الأساطير الصينية المتعلقة بيو Yu العظيم «ثاقب الجبال».

(1) **Sébillot, P.**» Les travaux publics», p.406, 409, 1894.

t.me/Mesopotamia1972

«كان يو مُعَدِّناً سعيدا يزيّن الأرض بدل أن ينتِنَها، وكان يعرف طقوس المهنة». لن نتوقف كذلك عند الفولكلور المعدني الغني والحيّ حتى الساعة في أوروبا، وعلى الكائنات الأسطورية مثل «المعلّم هومرلينغ Hoemmerling» المعروف أيضا بلقب «راهب الجبل»، أو «السيدة البيضاء» التي يُنذر ظهورها بالانهيارات وبالأعداد الغفيرة من الجان والأشباح والأرواح السفلية.

يكفي التذكير بأن افتتاح منجَم أو بناء فرن للتعدين هو من نوع العمليات الطقوسية ذات الأصول القديمة للغاية. استمرت الشعائر المنجمية في أوروبا حتّى نهاية القرون الوسطى وتضمنّ كلّ تدشين لمنجم جديد احتفاليات دينية [1]. يجب أن نركز جهودنا في مكان آخر للحكم على أقدمية وتعقيدات هذه المأثورات، بسبب الاختلاف في تَسلسل الشعائر وأهدافها وأفكارها ما بين مستوى ثقافي وآخر. نلاحظ، أوّلاً، إرادة التزلف إلى الأرواح الحامية أو الساكنة للمنجم. يكتب هايل A.Hale أنَ المُعدِّن الماليزي امتلكَ أفكار خاصة حول القصدير وخصائصه، ومنها أن القصدير هو في خدمة بعض الأرواح التي يجب التقرب إليها زُلفى من أجل كسب حمايتها. يعتقد المُعدِّن الماليزي أيضا بأنّ القصدير حيّ ويمتلك الكثير من خصائص المادّة الحيّة: يمكنه أن ينتقل بذاته من مكان لآخَر، وأن يتناسل وأن يُظهر نوعاً من التضامن والإلفة مع بعض الأشخاص أو الأشياء، وكذلك هو قادر على إظهار النفور والبغضاء. لقد كان من المستحبّ معاملة خام القصدير بنوع من الاحترام ومراعاة دَعَتِه، وما يستدعي الفضول هو توجيه أعمال التنقيب كي يتم استخراج

(1) Ibid, p.421.

t.me/Mesopotamia1972

خام القصدير بشكل غير متعمَّد[1]. نشير بإيجاز الى التصرُّف «الحيواني» للخام المعدني: إنّه حيّ ويتحرّك بإرادته ويختبىء، ويُظهر نوعاً من الإلفة أو التنافر تجاه البشر؛ إنّه سلوك لا يبتعد كثيراً عمّا تبديه الطريدة تجاه الصياد. رغم أن الأسلمَة قد تم زرعها بقوة في ماليزيا، فقد تبدّت هذه الديانة « الغريبة» قاصرة عن تحقيق النجاح للأعمال المنجمية، فالآلهة القديمة للأرض هي التي تحرس المناجم وتملك الخامات المعدنية. لقد كان من الضروري إذاً اللجوء إلى كاهن من الديانة القديمة، تلك التي جبَّها الإسلام. كان يتمّ اللجوء الى ناسك pawang مالاوي، وأحيانا إلى شامان ساكاي sakai (أي ينتمي الى الشعب الأقدم، ما قبل الماليزي) كي يدير الاحتفالات المنجمية. بحفاظهم على المأثورات الدينية الأقدم، كان النسّاك الباوانغ قادرين على التقرب الى الآلهة الحامية للخامات المعدنية والتحكّم بالأرواح التي تزعج المناجم[2]. كانت معونتهم ضرورية خاصة حين يتعلّق الأمر بالخامات الحاملة للذَهَب (التي تشكّل مع القصدير الثروات المعدنية الأساسية لماليزيا) وكان على العمّال المسلمين أن يتحفظوا عن إظهار ديانتهم عبر علامات خارجية أو صلوات. «يُفترض بالذهب أن يوجد تحت قضاء ومُلك إله أو ديوا dewa، والتنقيب عنه يمثّل عملية تدنيسية. كان على المعدِّنين أن يتصالحوا مع الديوا بواسطة صلوات ونذور وأن يحرصوا بشكل خاص على أن لا يذكُروا اسم الرب (الله) أو تأدية مناسك (إسلامية). تزعجُ أيُّ شهادة بسيادة الله الديوا الذي

(1) **Skeat, W.W.** «Malay magic. being an introduction to the folklore and popular religion of the Malay Peninsula». Macmillan and Co., limited, 1900, p.259 - 260.

(2) Ibid, p.253.

t.me/Mesopotamia1972

يقوم مباشرة باخفاء الذهب وحجبه عن الأنظار[1]». يشكّل التوتر الحاصل بين العقائد المستوردة والديانة الأصلية للمحلّة ظاهرة معروفة في تاريخ الأديان. كما في كل بقاع الأرض، يبدو «سادة المكان» الماليزيون في الشعائر على علاقة متينة بالأرض. يرث أبناء الأرض المحليّون كنوزها ـ وغلالها، و«أولادها»: وحدها ديانتهم تسمح لهم بالاقتراب من هذه الكنوز. في افريقيا، في لحظة تدشين منجم جديد عند البايكا Bayeka، يتلو زعيم القبيلة محاطاً بكاهن وعمّال صلاةً الى «الأرواح النحاسية» القديمة التي تحكُم المنجم. يقررالزعيم دائماً أين يبدأ الحفر لئلا يتمّ إزعاج وإغضاب أرواح الجَبَل. كذلك كان على الفلازين الباكيتارا Bakitara التزلف الى «سادة المكان» وكان عليهم أيضا أثناء العمل تجنّب الكثير من المحرَمات وخاصةً الجنسيّة[2]. يلعب النقاء الشعائري دوراً كبيراً جِداً. يعتقد السكّان الأصليّون لهايتي أنّه من أجل الحصول على الذهب لا بد من أن يكون الإنسان على طهارة، وكانوا لا يبدأون التنقيب عن الخامات إلا بعد صيامات طويلة وفترات من الإنقطاع الجنسي. لقد اقتنعوا أنهم لو فشلوا في التنقيب عن الذهب فذلك لنجاسة أو جنابة في أبدانهم[3]. سنرى بعد قليل أهمية المحرّمات الجنسية أثناء صهر الفلزات.

نلاحظ لدى الفلازين طقوساً تتضمن الطهارة والصوم والتأمل والصلوات والمناسك. هذه الشروط محكومة بطبيعة العملية التي هي نُصب أعينهم، لأنهم بدخولهم إلى بقعة مقدسة لا يمكن تدنيسها

(1) Ibid, p.271 - 272.

(2) **Cline, W.B.** «Mining and metallurgy», p.117, 119.

(3) **Sébillot, P.**,» Les travaux publics», p.421.

t.me/Mesopotamia1972

سيحرصون على عدم تكدير صفو الحياة السفلية والأرواح التي تحكمها: ندخل هنا في تماس مع قداسة غير مألوفة في العالم الديني المعروف، وإنما هي قداسة أكثر عمقاً لكنها أيضا أشدّ خطَراً. يتملّكنا شعور بأننا نخوض في مجال غير مخصص للبشر وهو العالم السفلي بأسراره حول الولادة التعدينية البطيئة التي تحصل في أحشاء الأرض ـ الأم. نشعر خاصة بأننا نتكيّف مع نظام طبيعي محكوم بقوة عليا، وبأننا نقارب عملية سرية ومقدّسة. وهكذا سيتم أخذ كل الإحتياطات اللازمة لشعائر العبور بين سطح الأرض وجوفها. نشعر بشكل غامض أننا أمام سرّ يختص بالنفس الإنسانية، لأن الإنسان باندفاعه في العمل التعديني والفلّازي قد تأثر باكتشافاته وغيّر في طريقة كينونته بنسبة كبيرة.سنرى في الاسطوريات حول المناجم والجبال والأعداد الغفيرة للجنيات والعفاريت والشياطين والأرواح والأشباح تجلياتٍ متعددة الأوجه للحضور المقدّس الذي نصادفه ونحن نتوغل في الطبقات الجيولوجية للأرض. تساق الخامات المعدنية المفعمة بتلك القدسية المجهولة نحو الأفران. تبدأ عندها العملية الأكثر صعوبة والأكثر تشويقاً. يأخذ الحرفيّ دور الأرض ـ الأمّ في تسريع وإتقان النمو. يمثّل الفرن رحِماً اصطناعية جديدة ينجزُ فيها الخام المعدني ولادته. من هنا نفهم العدد اللانهائي من الاحتياطات والمحرّمات والطقوس التي تصاحب الصَهر. يتم نصب خِيام بالقرب من المناجم ويفترض بالمعيشة أن تكون بتولية طيلة الموسم (في أفريقيا يدوم التبتل أشهراً عدة، بين مايو ونوفمبر[1]). النحّاسون

---

(1) **Cline, W.B.** «Mining and metallurgy», p.41.

t.me/Mesopotamia1972

الآشيوا Achewa كانوا رقباء على العفّة طيلة هذه المدة[1]. حظَر شعب بايك Bayeke تواجد النساء قرب بيوت النار[2]. شعب بايلا Baila الذي يتبتّل طيلة الموسم الفلازي كان أكثر حيطة: العامل الذي يقَع في جنابة ليلية عليه أن يتطهّر[3]. نجد المحرّمات الجنسية ذاتها عند شعب باكيتارا Bakitara: لو أن صانع الأكيار (ج.كير أي منفخ) قد أقام علاقات جنسية أثناء عمله فالأكيار ستمتلئ حتماً بالماء وستستنكف عن القيام بمهمتها[4]». يمتنع شعب بانغوي Pangwe عن العلاقات الجنسية قبل شهرين من بداية التنقيب، وأثناء كل المدّة التي تدوم فيها أعمال الصَهر[5]. ساد الاعتقاد بأن الفعل الجنسي يعيق نجاح أعمال التنقيب في عموم أفريقيا السوداء. يظهر تحريم الجنس حتّى في الأغاني الشعائرية التي تنشد أثناء الأعمال. في أغنية لشعب بايلا Baila نجد: «أخاف من كونغوي congwe (البظر) ومالابا Malaba السوداء (أشفار الفرج labia femina)، وجدتُ كونغوي وأنا أنفخ في النار. كونغوي تخيفني! اذهبْي بعيداً، اذهبْي بعيداً، أنت التي جامعتُكَ مراراً، اذهبْي بعيداً[6]».

---

(1) Ibid. p.119.

(2) Ibid. p.120.

(3) Ibid. p.121.

(4) بالمقابل عد الباكيتارا، «الحداد الذي يصنع أكياره يجب أن يساكن امرأته حتى تصير العدة متينة وقابلة للاستخدام، (انظر للمصدر السابق، ص.117)
عند شعب با نيانكول Ba Nyankole يسكن الحداد مع امرأته ما أن ينجز مطرقة جديدة في مشغله (انظر للمصدر السابق، ص.118).نحن هنا أمام رمزية مختلفة: صارت الأداة «حية» عبر جنسنتها ومقارنة عملها بالفعل التناسلي البشري.

(5) Ibid. p.125.

(6) Ibid. p.121.

t.me/Mesopotamia1972

تحتفظ هذه الأغاني ربما بالملامح الغامضة لتشبيه النار وأعمال الصخر بالفعل الجنسي. في هذه الحالة، تفسّر بعض المحرّمات الجنسية التعدينية بفكرة أن الصَهر يمثّل اتحاداً جنسياً واجباً أو زواجاً مقدّساً (اتحاد الخامات المذكّرة والمؤنثة)، لذلك وجبَ حفظ كل الطاقات الجنسية للعمّال من أجل نجاح الاتحاد القائم في قلب الأفران. سنرى أن المأثورات هي في غاية التعقيد وتقف على مفترق من الرمزيات المتنوّعة. الى فكرة الخامات الجنينية التي تنجز ولادتها في قلب الأفران، تضاف فكرة مفادها أن الانصهار هو «خَلق»، ما يعني بالضرورة الاتحاد المسبق بين العناصر المذكّرة والمؤنثة. سنلتقي عما قريب برمزية مشابهة في الصين. في نفس انتظام الأفكار، تُظهر الاحتفالات الفلّازية الأفريقية بعض عناصر الرمزية التزاوجية. عامَلَ حدّادُ شعبِ باكيتارا السندانَ مثل عروس يحملها الرجال للدار ويغنّون كما لو أنّهم في موكب احتفالي. عند استقبالها، كان الحدّاد يرشّها بالماء كي تلِد الكثير من الأطفال ويقول لزوجته أنّه أحضر زوجة ثانية الى الدار[1]. عند شعب بايلا Baila، وبينما يتم تشييد الفرن، يدخل ولد وبنت في جوفها ويسحقان ثمار الفول (يرمز انفلاق الغلاف الى صوت النار). سيتوجب على الولديْن ذاتهما أن يتزوّجا في المستقبل. حين نتوفر على ملاحظات أكثر دقة وأحسن صياغة، فإننا نأخذ في الحسبان أكثر الطابع الشعائري للأعمال الفلازية في افريقيا. يخبرنا ويكايرت R.P.Wyckaert الذي درس عن قرب حدّادي تانجنيقا بتفاصيل مثيرة. قبل القدوم إلى المخيم، يطلب الحدّاد ـ المعلّم حماية الآلهة. «أنتم، يا أجدادنا الذين علّمونا هذه المهن، تقدّمونا (أي كونوا أمامنا

(1) Ibid. p.118.

t.me/Mesopotamia1972

واهدونا السبيل). أنتَ، الرحيم، الذي لا نعرف أين تسكن، اغفر لنا. انت يا سمائي، يا ضوئي، اعتنِ بي. أنا، أشكركم جميعا[1].» كان على الجميع ليلة الانطلاق نحو الأفران العالية أن يحافظوا على عفّتهم. في الصباح كان الحدّاد المعلّم يُخرِج علبة العقاقير ويباركها ليمرّ الجمع كله أمام العلبة، ثم ينحنون أمامها ويتلقون فوق الجبين طبقةً رقيقة من التراب الأبيض. حين يتحرّك الموكب نحو الأفران، يحمل ولد علبة العقاقير بينما يحمل ولد آخر زوجاً من الدجاج. عند التخييم، تكون العملية الأكثر أهمية هي ادخال العقاقير في الفرن والشعائر التي ترافقها. يُحضر الأطفال الدجاج ويذبحونه أمام الحدّاد ـ المعلّم ويرشّون بالدم النارَ والخامَ والفحم. ثم «يدخل أحدهم في جوف الفرن بينما يبقى الآخر في الخارج. يتابع الولدان طقس الرشّ وهم يقولان أكثر من مرّة (للآلهة دون شك): أشعلي بنفسِك النار، فلتشتعل جيداً[2]». بحسب توجيهات الزعيم، يضع الطفل الموجود في جوف التنورالعقاقير في الحوض المحفور عميقاً، كما يضع رأسي الدجاج ويغطي المجموع بالتراب. كذلك تمت مباركة الحدادة بالتضحية بديك. يلج الحدّاد إلى الداخل، يذبح الأضحية وينشر دمها على حجر ـ السندان قائلا: «حتّى لا يفسد حديدي في النار، حتى تعود عليّ الحِدادة بالثروة والغنى»[3]. فلنحتفظ في ذاكرتنا بالدور الشعائري للولدين والتضحية في بيوت النار. يمكن لرؤوس الدجاج المدفونة تحت الموقد أن تمثّل قربانا بديلاً. تقدّم لنا المأثورات الصينية إيضاحات مهمة

(1) **Wyckaert, R.P.** «Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganika.» Anthropos (1914): 373.

(2) Ibid. p.375.

(3) Ibid. p.378.

t.me/Mesopotamia1972

في ما يختصّ بيو Yu العظيم، المعدّن السعيد، والمعروف بانجازه لأعمال الصهر في المراجل التسعة في مملكة هيا Hia، المراجل التي تؤمّن الصلة بين الأعلى (السماء) والأسفل (الأرض). كانت المراجل الخارقة تتحرك من تلقاء نفسها وتغلي دون أن يتم تسخينها وتجيد التعرّف على الفضيلة (غليُ المذنب في المرجل مثَّل عذاباً عظيماً[1]). وضِعت خمسة من مراجل «يو» في اتصال مع المبدأ الكوني المذكَّر يانغ Yang، وأربعة مع المؤنّث يين Yin.[2] لقد شكّلت المراجل ثنائياً أو اتحاداً للأضداد (أرض ـ سماء، ذكر ـ أنثى، الخ) وتمّ النظر إليها كصورة عن الشمولية الكونية. كما أسلفنا، كانت الخامات والفلزات تصنَّف ذكوراً أو إناثاً. عند الصهر، يشارك فتيان وفتيات عذارى في الاحتفالية: عصبة الفتية هذه هي التي تلقي بالماء فوق الفلز الأحمر. إذا كانت تسقية السيف تعتبر اتحاداً بين السيف والنار، والسبك طقساً للزواج، فالرمزية ذاتها تنطبق بالضرورة على عملية صَهر الفلز[3].

في علاقة مباشرة مع الرمزية الجنسية والتزاوجية، نلتقي أيضاً بفكرة القربان الدامي. شكّلَ مو ـ يي Mo ـ Ye وكان ـ تسيانغ Kan Tsiang، ثنائياً مؤنّثاً ومذكّراً من السيوف، إنهما أيضاً زوجٌ وزوجة، وأُسرة من الحدّادين. انتقل الزوج كان ـ تسيانغ إلى العمل مباشرة بعد أن تلقّى الأوامر بصناعة سيفين، لكنّه لم ينجح بعد ثلاثة أشهر من الجهد في ادخال الفلز في الصَهر. تسأل الزوجة مو ـ يي عن سبب الفشل فيقابلها بإجابة مراوغة.

---

(1) **Granet, M.** «Danses et legendes», p.500.

(2) Ibid. p.496.

(3) Ibid. p.499 - 496.

t.me/Mesopotamia1972

تستذكر مو- بي أمام زوجها المبدأ القائل بأن تحوّل المادة المقدسة (أي المعدن) يستوجب تضحية من الحدّاد.يخبرها عندها أن معلّمه لم ينجح في تحقيق عملية الصهر إلا حين رمى بنفسه وبزوجته في الفرن. أعلنت مو بي استعدادها لتقديم جسدها كأضحية شرط أن يقابلها هو بالرغبة ذاتها. قام الزوجان بقص الشعر وتقليم الأظافر و«ألقيا معاً بالشَعر والأظافر المقصوصة في الفرن. لقد أعطيا الجزء ليعطيا الكل»(1).

ووفق رواية أخرى: «حين سألت مو - بي زوجها عن عدم انصهار المعدن أجابها: عندما أراد معلّمي الراحل (أوالسابق) «ن جو»Ngeou أن يصهر سيفاً ولم ينجح بذلك، استعان بفتاة لتزويجها بجنّي الفرن»، رمت موبي بنفسها إثر هذا الحديث في الفرن فتحقق الانصهار»(2). يشير مؤلّف **Wou Yue Tch'ouen Tsieou** الذي يتناول «تصنيع خطّافَيْن أو ساطورَيْن على شكل منجل» إلى أنّ الحداد الذي صنعهما قد ضحى في سبيل ذلك بدم ابنتيه الاثنتين. «عندما أذاب كيوتسيان **Keoutsien**، ملك يوو **Yue** ثمانية سيوف مذهلة قبل جمع المعدن، ضحى بثيرانٍ وبخيول بيضاء اللون وقدمها لجنّي «كوان ـ وو» **Kouen ـ Wou**: كوان. وو هو اسم سيف(3)».

تتضح إذاً الأهمية الاستثنائية للتضحية أو التضحية الفردية بمناسبة صهر

---

(1) Ibid. p.501 - 500.

(2) Ibid. p.503.

(3) حول أساطير «مو- بي Ye ـ Mo و«كان ـ تسيانغ» Kan Tsiang، انظر:

Lanciotti, L. «Sword casting and related legends in China (East and West, IV,106-114) ـ The Transformation of Ch'ih Pi's Legend.» East and West 6.4 (1956): 316 - 322.

حول الأساطير الفلازية الصينية انظر:

Kaltenmark, M. «Le Lie ـ sien tchouan» (Peking, 1953). p.45, 170.

t.me/Mesopotamia1972

المعادن كموضوع أسطوري ـ شعائري مرتبط بشكل أو بآخر بفكرة الزواج الروحاني بين كائن بشري (أو ثنائي) والفلزات.

يندرج هذا الموضوع بنيوياً ضمن الفئة الكبيرة لتضحيات «الخَلق»، التي انتهينا للتو من اظهار النموذج المثالي لها في الأسطورة الكونية. من أجل تأمين الصهر وزواج الفلزات، كان على شخص ما إحياء العملية، والطريق الأمثل لذلك هو التضحية وضمان انتقال الحياة من أفق لآخَر. ستغيّر روح الضحية من غلافها البدني: إنها تضحي بجسدها الإنساني من أجل «جسد» جديد (صَرح، مادّة، أو حتّى عملية ما) تحييه وتنفخ فيه الروح. تحتفظ الأخبار من الصين بذكرى القربان البشري من أجل نجاح الأعمال الفلّازية. فلنتابع بحثنا على مستويات ثقافية أخرى. سوف نرى كيف تشكل التضحية في بيت النار تطبيقاً للأسطورة الكونية، وأيّ نوع من القيم يتم تطويرها عبر هذه العملية.

t.me/Mesopotamia1972

6

القرابين البشرية في الأفران

تنقل لنا مجموعة من أسطوريات القبائل المحليّة في الهند الوسطى حكاية الحدّادين آسور Asûr. يرى شعب بيرهور Birhor أنّ الآسور هم أول من أذاب الحديد على وجه الأرض. لكن الدخان المتصاعد من أفرانهم كدَّر صفو الكائن الأعلى سينغ ـ بونغا Sing ـ bonga الذي استعجل في طلب العصافير ـ الرسولة لتحثّهم على وقف أعمالهم. أجاب الآسور بأن الفلازة هي مهنتهم الأثيرة وقتلوا الرُسُل. عندها نزل سينغ ـ بونغا بنفسِه إلى الأرض واقترب من الآسور من غير أن يتعرّفوا عليه، ثم أقنعهم بدخول الأفران ليحرقهم في جوفها: من بعدها تحولّت أراملهنّ إلى أرواح للطبيعة[1]. نجد الأسطورة بنسختها الكاملة عند شعب موندا. Munda في البداية، عملَ البشر في السماء خدماً لسينغ ـ بونغا. لكن انعكاس وجوههم في الماء كشف عن تماثلهم وبالتالي عن مساواتهم مع الرب فرفضوا خدمتَه. استعجل سينغ ـ بونغا في طردهم إلى الأرض. هبطوا مكاناً وُجِدت فيه خامات الحديد فأنشأ البشر أفراناً سبعة. أزعج الدخان سينغ ـ بونغا وحين لم يستجيبوا لرسله من الطير، نزل الرب بنفسه

(1) Roy, Sarat Chandra. «The Birhors». GE Mission Press, p.402, 1925.

t.me/Mesopotamia1972

إلى الأرض في صورة مريض عجوز. سرعان ما بدأت بيوت النار تتقوّض، والحدّادون الذين لم يتعرّفوا على سينغ - بونغا ما لبثوا أن طلبوا مشورته فأجابهم: «يجب أن تقدّموا قرباناً بشرياً». حين لم يجدوا من يضحّي بنفسه طواعية، اقترح سينغ - بونغا أن يقوم بالمهمّة بنفْسه. دخلَ الإله في بيت النار المتوهّج ليَخرج منه بعد أيام ثلاثة بالذهب والفضة والأحجار الكريمة. قام الحدّادون بعدها بمحاكاة ما فَعلَه. أدارت نساؤهم عمل الأكيار (ج.كير) والحدّادون الذين أُحرقوا أحياء كانوا يصرخون في الأفران. طمأن سينغ - بونغا الزوجات: «إن صراخ أزواجكنّ هو بسبب اقتسام الكنوز». أكملت النساء مهامهنّ حتى تحوّل الحدادون كلّهم إلى رماد. وحين سألت النساء عما سيؤول إليه مصيرهنّ، حوّلهنّ سينغ - بونغا إلى بهوت bhut أيِ أرواح التلال والصخور[1]. اخيراً، نجد أسطورة مماثلة لدى قوم أوراون: Oraons أغضب الأخوة الآسور الإثنا عشر والإخوة لودا Lodha الثلاثة عشر، وكلّهم حدّادون معروفون الربَّ بهاغوان Bhagwan بدخان أفرانهم. هبط باغوان الأرض في صورة عجوز مريض حيث استضافته أرملة، والحدّادون الذين أشركوه في أمر إصلاح أفرانهم انتهوا كما في أسطورة الموندا بأن يُحرَقوا أحياء[2].

---

(1) **Dalton,** E.T. «Descriptive ethnology of Bengal». Office of the Superintendent of government printing, P.186,1872.

(2) **Dehon.**»Religion and Customs of the Uraons». Asiatic Soc., p.121, p.128 - 131. 1906.

Rahmann, R. «Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien.» Anthropos H. 1. /2 (1936): 37 - 96.

Ruben, W. «Eisenschmiede und Dämonen in Indien». EJ Brill, 1939.

Anthropos,56, 1961, p.96.

t.me/Mesopotamia1972

يشكل الآسور مجموعة من الحدّادين ويرجّح أنّهم عاشوا في شمال البنجاب ومن ثم تمّ طردهم من قِبَل الغزاة الآريين نحو ديارهم الحالية في جبال شوتا ناغبور Chota Nagpur. أظهر روبن Walter Ruben علاقات محتملة بين الآسورا والآسور في الأناشيد الفيدية، أعداء الإلهة ديفا ـ deva التي خاضوا ضدها العديد من المعارك[1]. يمكننا إذاً معاينة الاهتمام الكبير الذي حظيت به المأثورات الأسطورية المتعلقة بالحدّادين الآسور والتي تم حفظها من شعوب الموندا والدرافيديين الأوراون dravidiens oraons المجاورين. في المسألة التي تخصّنا، من المهم الإشارة هنا إلى فكرة القربان البشري المرتبط بالفلازة، وهي فكرة نصف محتجبة في الأساطير التي أوجزناها للتو. تصدمنا هذه الأساطير بعداوتها للحديد والفلازة. بتقدير الشعوب المجاورة، استحق الحدّادون الآسور مصيرهم لأنّهم واجهوا وأغضبوا الرب الأعظم. سوف نشخّص في الكراهية الموجّهة لعمل الحدّاد الموقفَ السلبي والتشاؤمي ذاته الموجود في نظرية عصور الكون حيث يُعتبَر العصر الحديدي الأكثر تراجيدية وضحالة في آن معاً. ليس من المستبعد أن يكون لهذا الموقف أساس تاريخي. امتاز عصر الحديد بسلسلة متواصلة من الحروب والمجازر والإستعباد الجماعي وبفقر شبه شامل[2]. في الهند كما في خارجها، يصنّف جهاز كامل من الأساطير عمّالَ الحديد ضمن فصائل العمالقة والشياطين وأعداء للآلهة، هذه الآلهة التي تمثل عصوراً وتقاليد أخرى.

إضافة للعداوة تجاه الحديد، تؤكد أسطورة الآسورعلى ضرورة تقديم

---

(1) Ibid, p.302 - 303.

(2) Ibid, p.153.

t.me/Mesopotamia1972

قرابين بشرية لبيوت النار. يمكن حتّى القول بأن القربان البشري في الأساطير المذكورة يشير إلى الطابع الشيطاني للأعمال الفلازية. اعتبر صَهرُ الحديد عملاً مشؤوماً يتطلّب التضحية بنفْس انسانية[1]. نجد في أفريقيا معالم من القرابين البشرية من أجل غايات فلّازية: عند قوم آشيوا في نيازالاند Achewa de Nyasaland، من يريد أن يقيم بيتاً للنارعليه أن يتوجّه لساحر anga ـ sing. يحضّر هذا الأخير «عقاقير طبّية» ويضعها في سبَلَة من الذرَة ويأمر أحد الأطفال برميها على بطن امرأة حامل، ما قد يتسبب باجهاضها. يبحث الساحر بعدها عن السِقْط فيحرقه بواسطة عقاقير أخرى في ثقب محفور في الأرض، إذ أن الفرن كان يقوم في أعلى الثقب[2]. كذلك رمى شعب أنتونغا antonga قسما من المشيمة في بيوت النار، من أجل تأمين الصهر[3]. سنضع جانباً رمزية الإجهاض: يرمز المثالان الأفريقيان إلى شكل وسيط بين القربان البشري المحسوس أو الرمزي (الشَعر والأظافر) وبين القربان البَدَلي (التضحية بالدجاج لدى حداد تنجانيقا، انظر بداية الفصل أعلاه). تزهر الفكرة الروحانية للعلاقات بين الجسد الإنساني والخامات بشكل موازٍ في تقاليد أخرى. لسبب غير معروف، ترك شعب مانديغو mandigo في سينيغامبيا sénégambie منجم الذهب لسنوات عدّة: كانوا يحسبون أنّ الجسد في تحلّله يمثّل منجماً غنياً

(1) تنتمي فكر قتل نفس انسانية بواسطة المعدن السائل إلى نسق الأفكار ذاته من أجل السيطرة على روح الضحية واكتساب نوع من روح مطيعة للقاتل أو «آلة روحية».
انظر: **Eliade, M.** «Le Chamanisme», p.313.

(2) **Hodgson, A. G. O.** «Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate.» The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 63 (1933): 163.

(3) **Cline, W.B.** «Mining and metallurgy», p.119.

t.me/Mesopotamia1972

بالذهب[1]. تفترض هذه الأساطير والشعائر والعادات وجود أصل أسطوري يسبقها ويبررها[2]: تُشتقّ الفلزات من جسد إله أو كائن أعلى مصروع. بما أن الشعائر هي تكرار رمزي لحادثة غابرة كانت قد دشّنت سلوكاً معيناً أو بيّنت خطوات مهنة ما، ـ يتطلب العمل الفلازي تقليدَ القربان البدائي. بعد كل ما قلناه حول الأسطورة الكونية (الكون، الإنسان أو النباتات التي تولد من جسد عملاق بدائي)، تبدو الفلزات التي تولد من أعضاء كائن إلهي نسخة معدّلة من الفكرة المركزيّة ذاتها. كما تعيد فكرة القرابين من أجل الحصاد التأكيد رمزياً على مصرع الكائن البدائي الذي سمح للأرض أن تنبت حَبّها، تسعى التضحية (المحسوسة أو الرمزية) بكائن بشري بمناسبة أعمال الفلازة إلى تقليد الأسطورة الأصلية. توجد بالفعل مجموعة من المأثورات الأسطورية حول أصل الفلزات: إنّها «تنبت» من جسد إله أو كائن نصف ـ سماوي. في اسطورة تقطيع أوصال إندرا Indra، يبدأ جسد الإله السكّير بالتهافت جراء الإسراف في تناول السوما soma، لتتولد منه كل أنواع المخلوقات والنباتات والفلزات. «تتسرّب أنفاس الإله المنعشة للخلق من سرّته وتستحيل رصاصاً، لا حديداً ولا فضة؛ تنساب صور الإله من بذرته وتتحوّل ذهباً.»[3] نعثر على أسطورة مشابهة لدى الإيرانيين. حين

---

(1) Ibid. p.12.

(2) لا يتعلق الأمر بأسبقية متسلسلة وتاريخية بل بأسبقية مثالية ومتعمدة لكل «متغير» في الموضوع الأسطوري الرئيسي. من المحتمل أن بعض التقاليد لم تكن على علم بالمجموع الأسطوري الذي انبثقت بنفسها منه، وبما أن الأساطير تجري في التاريخ، عادة ما تتلقاها الشعوب كشذرات من منظومة كاملة. لهذا لا يتبدى معنى رمز ما إلا بعد فحص مجموعة كبيرة من المتغيرات، وهذه الأخيرة قد تكون غير متجاورة زمنياً، ما يجعل عمل المفسرين بغاية الصعوبة.

(3) Çatapahta Brâhmana, XII,7, I,7.

t.me/Mesopotamia1972

قتَل الشيطانُ الإنسانَ البدائي غايومارت Gayômart، «ترك بذرته تسيل على الأرض [...]. بما أن جسد غايومارت كان مصنوعاً من الفلزات، فقد طافت الأنواع السبعة من الفلزات في جسده[1]». نقرأ في كتاب Zath ـ sparamX,2: «حين مات، ظهرت الأنواع السبعة من المعادن ذات الأصول الفلازية من مجموع أطرافه: الذهب، الفضّة، الحديد، البرونز، القصدير، الزئبق، والماس؛ والذهب بفعل كماله، هو سليل الحياة الحقّة والبذرة[2]». نشير بسرعة إلى أن بذرة غويامارك المطهّرة بفعل دوران الفلك ستولّد لاحقاً أول ثنائي بشري بصورة نبتة ريفاس rîvâsh: تضع هذه فكرة التقليد الإيراني في مركّب أسطوري شائع وشديد القِدَم. نعثر على أسطورة مماثلة لدى الأغريق. لفت روسيل p.Roussel الإنتباه إلى حكمة إغريقية منقولة عبر زينوبيس Zenobius قد تسمح بإعادة بناء الأسطورة حول أصل الحديد: « اشترك أخوان في قتل أخيهما الثالث ودفناه تحت جَبَل. صار جسدُه حديداً[3].» بنيوياً، تنبعث هذه التقاليد من أسطورة

(1) **Christensen, A.**» Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens». Vol. 1934. PA Norstedt, 1917, p.22.

Reitzenstein, R, and Schaeder H.H. «Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland». Leipzig ـ Berlin, 1926, p.228 - 229.

(2) **Christensen, A.,** « Les types du premier homme «, p.52.

تجدر الإشارة هنا أن الماس لا ينتمي للسلسلة الأصلية للفلزات السبع وقد تم ضمه إليها بتأثيرات بابلية مؤكدة.

(3) **Roussel, P.** «Kelmis en sidero»\Greek\.» Revue de Philologie, de Littérature et d›Histoire Anciennes 29.4 (1905): p. 294.

حول التضحيات البشرية الخاصة بالفلازة انظر:

Vies parallèles de Plutarque. Vol. 5. H. Champion, 1909, p.306.

تظهر العلاقات بين الفلزات وجسد الرب في المأثور المصري أيضا. يخبرنا بلوتارخ

t.me/Mesopotamia1972

الخلق الكونية التي تُعتبر مثالا أعلى. يجب أن لا ننسى أنّ خلق الكون على عدّة مستويات دينية يبدو مرتبطاً برمزية جنينيّة: تتم مقارنة خلق العالم من جسدِ كائن بدائي بتشكيل الجنين. يأخذ الكوزموس الفوضوي والفاقد للشكل صورة أوّلية جنينية. هكذا نصل إلى سلسلة من الصور المترادفة أو المتكاملة يتماثل فيها الجسد ـ القربان مع المادة الأولى، وبالتالي مع النطفة والجنين. يتم تأكيد نسق مشابه في بعض المأثورات الرافدانية. تسمح الوقائع التي سنقوم بفحصها لاحقاً باكتشاف الروابط القائمة بين تشبيه الخامات بالأجنّة والقرابين المقدّمة للأفران.

وديودور عن عداوة المصريين للحديد الذي أسموه «عظام سيث». في مصنفه حول التاريخ (جزء 62) يتكلم بلوتارخ عن الحديد الذي يخرج من جسد سيث. أما الشادنج فيخرج من جسد حورس انظر:

Forbes, R.J. «Metallurgy in Antiquity», p.427.

من جهة اخرى، يعتبر المصريون أن جسد الآلهة مصنوع من الذهب، لكن يتعلق الأمر هنا برمزية مختلفة تشير إلى الخلود. الذهب هو الفلز الشمسي المثالي المرادف للأبدية. لهذا وكما الآلهة سيكون للفرعون جلد من الذهب.

t.me/Mesopotamia1972

7

رموز وشعائر فلّازية بابلية

عام 1925، وبعد نَشر كامبل تومسون R.Campbell Thompson لنصوص كيميائية أشورية، أعاد آيزلر R.Eisler إلى الواجهة فرضية وجود خيمياء بابلية. غذى آيزلر فرضيته بوجود المصطلح bu ـ ku («جنين»، «حَمْل») الذي يعني له الخامات المتوفرة في الفرن المرادف للرَحِم. كما رأينا، لقد تم تأكيد تصور مشابه في العديد من المأثورات. يتعلّق الأمر عند آيزلر بمسألة إضافية، فقد اعتقد بقدرته على التمييز في هذا المعتقد البابلي لأول مستند تاريخي يخصّ فكرة إنضاج وتطوير المعادن، وكنتيجة لهذا التصور، القدرة على القول بالأصل التأسيسي الرافديني للخيمياء. فرضية آيزلر R.Eisler التي تم قبولها من قِبل راي Abel Ray، ما لبث عالم الآشوريات زيمرن H.Zimmern أن نقَضها، وكذلك فعل مؤرّخا الكيمياء دارمشتادتر Ernst Darmstaedter وروسكا Julien Ruska أما شيخ تاريخ الكيمياء، فون ليبمان E. Von Lippman، فقد التزم تجاهها الحياد[1].

ها هنا النص الرئيسي المنتمي لمكتبة آشوربانيبال والذي نعيد نشره

(1) انظر للمصادر التضارية في الحاشية 9. لتحليل المستندات انظر:
Levey, M. «Chemistry and chemical technology in ancient Mesopotamia.» (1959).

t.me/Mesopotamia1972

وفقاً للترجمة الأنكليزية لكامبل تومسون Campbell Thomson مقارنة بالنسخة الألمانية لزيمرن Zimmern والفرنسية لآيزلر R.Eisler:

«حين تعد العدّة للفرن الخاص بالخامات (bu ـ ku)، تبحث عن يومٍ مناسبٍ في شهر مناسب، وعندها تعد العدّة للفرن. تبصرهم حين يبنون الفرن وتشتغل بنفسك (؟) في البناء: تحضر الأجنّة (المولودة قبل الأوان...)[1]، لا يُسمح لدخيل (؟) ولا غريب بالدخول، ولا يمكن للنجس أن يمرّ من أمامها: يجب أن تبذل في سبيلها نذرك من الخمر، في اليوم الذي تلقي فيه بالخامات في الفرن، تقدِّم قرباناً في سبيل الجنين[2]؛ تضع مبخرة ببخور الصنوبر، وتسكب الجعة Kurunna لأجلها.»تشعل ناراً تحت الفرن وتلقي بالخام المعدني في جوفه. فليتطهّر الرجال الذين أحضرتهم للعناية بالفرن، وبعدها تُعلّمُهم العناية به. الخشب الذي تضرم فيه النار تحت الموقد يكون من اللبنى Sarbatu، سميكاً، من الحطب الكبير المنزوع اللحاء الذي لم يحُزَم ويُعرض وإنما ظلّ محفوظاً تحت غلاف جلديّ، وسيتم قطعه في شهر آب ab: هذا الخشب هو ما يوضع تحت موقدك.»

رغم التحسينات والتغييرات المحتملة التي يمكن أن تطال ترجمات ميسنر Meissner Thompson، إلا أنّ الطابع الشعائري للنَص غير قابل للنقاش. كما توقعنا، يحمل العمل الفلازي في بلاد الرافدين سلسلة من

(1) الاستفهام: النص بغاية الصعوبة. اعتمدت ترجمة تومسون ميسنر الذي ترجم المقطع مع علامات «بينما يتم النظر (؟) إلى الفرن ويتم بناؤه، عليك أن تحصي (؟) الأجنة (الإلهية). في النسخة الفرنسية يبدو أن آيسلر قد جنب نفسه المشقة: « ما أن يتم توجيه الفرن وأن تعدّ نفسك للعمل، ضع «الأجنة الإلهية» في محراب الفرن».

(2) «قربانا عاديا» (نص آيسلر) قربانا (نص ميسنر)

t.me/Mesopotamia1972

الأفعال الليتورجية. كان يتم اختيار أيام وأشهر معلومات ويتم تخصيص بقعة للموقد ويُمنع دخول المدنّسين. في الوقت ذاته الذي يتطهّر فيه العُمّال، يُنذَر الخمر للخامات المعدنية متبوعاً بالقرابين ويتم البحث عن خشب خاص من أجل النار (التفاصيل: خشب منزوع اللحاء، ومحفوظ تحت غطاء من الجلد، هل يمكن لهذه التفاصيل أن تكشف عن «تضامن سحري» مع «الأجنّة»؟). ليس علينا سوى أن نفكّر بالحدّادين الأفارقة (انظر الفصل الخامس) لنقايس كم تغوص الأعمال الفلازية في مناخات قدسية. يمكننا أيضاً أن نعثر على مرادفات أفريقية للنص الرافديني الذي قرأناه للتو؛ لقد ضحّى حدّادو أوشي Ushi بالدجاج في الأفران كما ذبح شعب باكيتارا كِبشاً ودجاجة فوق السندان[1] وكذلك انتشرت بكثرة عادةُ وضع العقاقير «الطبية» في الأفران[2]. سكيب الجعة كان أيضاً عادةً تمارَس: عند شعب بايلا Baila، اقتضت شعيرة الصَهر إراقة الجعة المختلطة بالعقاقير في الثقوب الأربعة المحفورة تحت المواقد[3]. قام الجدال على المعنى المحتمل للمصطلح كو ـ بو، «جنين». ينقل إلينا نصٌّ قام كامبل طومسون Campbell Thompson بترجمته ونشره الوصفة التالية: « أخرِج الأجنّة، قدِّم قرباناً، خصّص أضحيات (للموتى)، للعمّال؛ إجمع البقية (؟) في قالب وادفعه للفرن». يترجم آيزلر kubu بالأجنَة الإلهية بينما يترجمها تورو ـ دانغين Thureau Dangin بنوع من الشياطين[4]، ويترجمها زيمرن

---

(1) Cline, W.B. «Mining and metallurgy», p.118 - 119.

(2) Ibid, p.125.

(3) Ibid, p.120.

(4) Thureau – Dangin, F. «Notes assyriologiques», Revue d›Assyriologie et d›archéologie orientale 29.2 (1932): p. 81.

t.me/Mesopotamia1972

Zimmern بالسِقط[1]. يظن روسكا Julien Ruska أن الأمر لا يتعلق بأجنّة بل بأرواح فيتيشية أو أرواح حامية لأعمال الصَهر[2]. تكمن الإشكالية إذاً في معرفة إن كانت كو ـ بو تتعلق بالخامات المدفوعة للمواقد أو تشير الى أرواح معيّنة أو حتّى أسقاط (ج.سِقط) ضرورية للأعمال الفلازية بسبب السحر المستودع فيها (أي الأسقاط). ليس علينا أن ننحاز لأي وجهة نظر في هذا الجدل حول الفيلولوجيا الرافدانية. أيّا كانت الترجمة المقتَرحة للمصطلح (kubu)، فالدلالة الجنينية هي دائما قيد الاستخدام. يذكّر تورو ـ دانغين Thureau Dangin أنه في نَصّ الخلق **Enuma elishIV,136,I.,3**، يشير لفظ « kubu» إلى الجسد المخيف للوحش تيامان المرادف للجنين الذي منه سيقوم الخالق بتشكيل العالَم[3]. في النصوص الفلازية، يمكن للفظ «كو ـ بو» أن يشير إلى الخامات، المادة الأولى الجنينية التي تتشكّل في الأفران. تؤكد الترادفات الشرقية القديمة المشار إليها سابقاً (الفصل الثالث) بين المنجَم والرحِم هذا التأويل. إن كان آيزلر R.Eisler محقاً بترجمة كو ـ بو بالخامات أو الأجنّة الرمزية، يوحي الفرن بأنّه رحِم بديلة لرحِم الأرض ـ الأم بحيث تستكمل الخامات فيه نضوجها. تُشبِه القرابين المقدّمة في هذه المناسبة القرابين التوليدية obstétriques. التفسير الآخَر لـ «كو ـ بو» بالأجنّة البشرية نعثر عليه بشكل

---

(1) **Zimmern, H.** «Assyrische chemisch – technische Rezepte, insbesondere für Herstellung farbiger glasierter Ziegel, in Umschrift und Übersetzung.» Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 36.3 - 4 (1925): p.180.

(2) **Ruska, J.** «Kritisches zu R. Eislers chemiegeschichtlicher Methode.» Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 37.4 (1927): p.275.

(3) **Thureau – Dangin, F.** «Notes assyriologiques», p.80.

t.me/Mesopotamia1972

موازٍ في الشعائر الفلازية. في أفريقيا السوداء المعاصرة، يلجأ الساحر إلى الإجهاض من أجل استخدام الجنين في إنجاح الصَهر (الفصل السادس). يفيد هذا السلوك ضمناً بالتماثل العجيب بين الأجنّة والخامات، إذ لا يمكن لهذا الطقس الفظيع سوى أن يتخّذ تفسيرَيْن نظريين لا ثالث لهما: 1) إما أن الجنين ينقل رصيده الخام من الحياة للعملية الفلازية من أجل ضمان نجاحها؛ 2) وإمّا أنه يستعجل ولادة الفلز في الأفران، ويستولده قبل أوانه على صورته. في الحالة الأولى، اختيار جنين بدلاً من المراهق (أو من الأضحية حيوانية) يوحي بأن حدّادي أشيوا Achewa قد استشعروا ترادفاً غامضاً بين الخام غير الناضج والجنين. في الحالة الثانية، الوظيفة التوليدية للفلازة هي في غاية الوضوح: الصَهر - أو «إنضاج» المعدن - هو ولادة قبل الأوان، ما يفسر الدور السحري للأجنّة. في الفرضيّتين، يعرف الفلّازون بشكل أو بآخر أن حِرفتهم تسرّع في نمو الفلزات، إذ أن الفكرة كانت قد انتشرت عالميّاً. «تنمو» الفلزات في بطن الأرض، وكما يعتقد مزارعو تونكين Tonkin حتى اليوم، يصير البرونز ذَهَباً لو ظلّ مدفوناً لوقت مناسب. كخلاصة لما سبق، تنبثق من الرموز والشعائر التي ترافق الأعمال الفلازية فكرةُ التعاون الفعّال للبشر مع الطبيعة، وأنّ الإنسان قادرٌ على أن يقوم مقام الطبيعة في العمل. لقد تم تصوير الفِعل النموذجي للخَلق الكوني (انطلاقا من مادة أوليّة حيّة) مثل عملية جنينية كونية: كان جسد تيامات بين يدي مردوك بمثابة جنين. وبما أنّ كلّ خَلق أو تكوين يحاكي النموذج الكوني، فإن الإنسان لا بد يحاكي عملَ الخالق حين يقوم بنفسه بأي صناعة أو صقل. حيث تظهر الرموز الخَلقية الكونيّة في سياق جنيني، ترادف صناعة الأشياء التوليدَ وتكتسب كل صناعة انطلاقاً من المادّة الحية

t.me/Mesopotamia1972

السفلية (في حالتنا = الخامات) قيمةً توليدية: يتدخّل الإنسان في عملية نموّ، ويسرّع في النضوج أو يسهم في قذف الجنين. لذلك أوحت الأعمال الفلازية بأنها عمليات توليدة مبكّرة هي أشبه بالإجهاض.

انطلاقاً من هذه التجارب الشعائريّة الّتي لها علاقة بالتقنيّات الفلازية والزراعيّة، تتبلور تدريجيا فكرةُ أنّ الإنسان يمكن أن يتدخّل في الإيقاع الزمني الكوني وأنّه قادرٌ على أن يستبق نتيجة طبيعية، أي أن يستعجل في ولادة ما. لا يتعلق الأمر بأفكارٍ واضحة وجليّة البيان وإنما باستشعارات وتنبؤات وبنوع من التعاطف مع المفهوم. مع ذلك، تكمن هنا نقطة البداية لاكتشاف عظيم هو أن الإنسان قادرعلى أن يقوم مقام الزمن، الفكرة التي عثرنا عليها وعبّرنا عنها بوضوح في النصوص الشرقية المتأخرة (الفصل الرابع). تمثّل هذه الفكرة الأصل الأول والعلة للعمل الخيميائي opus alchymicum الذي ألهب المخيلة الفلسفية لأكثر من ألفي عام: فكرة تحويل الإنسان أو الكون عبر حجَر الفلسفة. على المستوى المعدني للوجود، ينجز الحجَر هذه المعجزة: إنه يلغي الفارق الزمني الذي يفصل الشرطَ الحالي للفلز غير المثالي أو النيء عن شرطه النهائي (الذهب). يُنجز الحجرُ التحويلَ بشكل شبه آني: إنّه يستبدل نفسه بالزمن.

t.me/Mesopotamia1972

8

أساتذة النار

الخيميائي كما الحَدّاد، وقبله الخزّاف، هو «سيّد النار». يعمل الخيميائي بواسطة النارعلى تحويل المادّة من حالٍ إلى حال. لقد عرف الخزّاف نشوة الخالق فهو أوّل من نجح بواسطة الجمر في تصليب الأشكال التي أعطاها للصلصال: اكتشف في حينها عنصراً للتحويل في المادة. ما كانت الحرارة الطبيعيّة ـ الخاصّة بالشمس أو بباطن الأرض ـ تنضجه ببطء ستنجزه النار بسرعة لا تقارن. انبثقت الحماسة إلى الخلق من الإحساس المُسبق الغامض بأن السر الكبير يكمن في تعلّمِ كيفية استباق الطبيعة، ويجب هنا أن نترجم الأمر طبقاً لقاموس التجربة الروحية للإنسان القديم ـ وتعلّمِ كيفية التدخل الآمن في عملية الحياة الكونية المحيطة. تبدّت النار أداةً مثالية في هذا السياق، ولكن أيضاً خطةً لخلق شيء مختلفٍ عمّا هو موجود أصلاً في الطبيعة: كانت النار إذاً مظهراً لقوّة سحريّة ـ دينيّة بمقدورها تغيير العالم، وهي بالتالي (النار) لم تكن تنتمي إلى هذا العالَم. إنّه السبب الذي تصوّرت من أجله الثقافات الأكثر قدما القديسَ ـ الشامان ومشعوذَ العقاقير الطبية والساحرَ أساتذةً للنار. السحر البدائي أو الشامانية كانت تعني «التحكّم بالنار»، أي أن العرّاف يقدر أن يمس الجمر من غير

t.me/Mesopotamia1972

سوء يصيبه أو أنه قادر على أن يولّد من جسدِه حرارةً داخلية تجعله مشتعِلاً أو متّقِداً، ما سيسمح له بمقاومة البرد الشديد.

لا يمكننا هنا سوى أن نلامس مشكلة شديدة التعقيد كنا قد درسناها في مؤلّف آخر[1]. نكتفي بالإشارة إلى أن «انتاج النار» في قلب الجسد هو علامة على تجاوز الشرط البشري. استناداً إلى أساطير بعض الشعوب القديمة، فإن نساء شعب آيول Aieulle امتلكن «بشكل طبيعي» النار في أعضائهنّ التناسليّة. كُنَّ يأتينَ منها بما يلزم لطبخ الطعام بعيداً من أعين بعولتهنّ. مع ذلك، نجح الأزواج بالحيلة في الاستيلاء على النّار[2]. تُظهر هذه الأساطير بشكل واضح تواتراً لفكرة أمومية، إذ أنه بنتيجة احتكاك قطعتين من الخشب أو بواسطة «اتحادهما الجنسي» ستوجد النار بشكل طبيعي في القطعة الأنثى. بفضل هذه الرمزيةِ ووفق هذا النسق الثقافي للأفكار، تكون المرأة ساحرة بطبيعتها. بعد أنْ نجح الرجال في تطويع النار، بات السحرة الذكور أكثر عدداً من الإناث. في دوبو Dobu، قال البدائيون أنّ السحَرة والساحرات يطيرون في الليل ويمكننا رؤية آثار النار التي يتركونها خلفهم[3]. كونيّاً، تصوَّر البدائيون القدرة السحرية-الدينيّة بكونها حارقة وعبّروا عنها بمصطلحات تحيل إلى: حرارة، حَرق، شديد الحرارة، إلخ. لذلك شرب السحرة والمشعوذون من الماء المالح أو المفَلفَل وأكلوا من النباتات الحادّة الطَعم: لقد أرادوا أن يزيدوا في

---

(1) Eliade, M. «Le Chamanisme».

(2) Frazer, J.G. «Mythes sur l'origine du feu». Paris, 1931, p.36 (Australia), p.59 (New Guinea), p.66 (Trobriand), p.108 (Marquises Islands), p.161 (South America).

(3) Eliade, M. «Le Chamanisme», Ibid, p.327; Powdermaker, H. «Sorcerers of Dobu.» (1932): 150.

t.me/Mesopotamia1972

«حرارتهم» الداخلية. كأساتذةٍ للنار، ابتلع الشامانيّون والمشعوذون الجمرات الحارقة ولمسوا الحديد الحامي ومشوا فوق النار. من جهة أخرى، كانت لديهم مقاومة كبيرة للبرد: أظهر شامانيّو المناطق القطبية ونسّاك الهملايا بفضل حرارتهم السحرية مقاومة للبرد تفوق الخيال[1].
يسهل العثور على المعنى الحقيقي للحرارة السحريّة وتطويع النار: تشير هذه القدرات إلى بلوغ مرحلة من النشوة، وفي ثقافات مختلفة (الهند مثلاً) إلى حالٍ غير مشروط من الحرية الروحية المثالية. يترجِم تطويع النار والمناعة من البرد القارس والجمر الحارق بدقة كيف يتخطى الشامان أو اليوغين yogin الشرط الإنساني ليشارك في شروط عالم الأرواح. مِثل الشامانيين، اشتهر الحدّادون بكونهم أساتذةً للنار فقد اعتُبِر الحدّاد في عدة ثقافات مساوياً للشامان أو يفوقه في الشأن. «الحدّادون والشامانيّون هم من العشّ ذاته»، تقول حكمة عند شعب ياكوتي yakoute. تفيد حكمة أخرى بالتالي: «امرأة الشامان محترمة، أما امرأة الحداد فمبجّلة»[2] وأيضا: «الحدّاد الأوّل والشامان الأوّل والخزّاف الأوّل كانوا أخوة في الدم. كان الحدّاد أكبرهم والشامان أوسطهم. هذا ما يفسّر أنّ الشامان لا يمكنه أن يتسبّب بمقتل حدّاد.[3]» بحسب شعب دولغان Dolganes، لا يقوى الشامانيون على ابتلاع أرواح الحدّادين، لأن هؤلاء يحفظونها في النّار؛ على النقيض من ذلك، يُمكن للحدّاد أن ينتزع روح الشامان ويحرقها في

(1) Ibid, p.233, 327, 386, 412.

(2) **Popov, A**, «Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts.» The Journal of American Folklore 46.181 (1933), p.408.

(3) Ibid, p.257 - 271.

t.me/Mesopotamia1972

النار[1]. بحسب الأساطير الياكوتية، فإن الحدّاد قد تلقّى مهنته من الإله الشرير قضاي مقسين K'daai Maqsin خازن الحدّادين في جهنّم. هذا الأخير يسكن في بيت من الحديد محاطٍ بشرارات النار. يبدو قضاي مسكين سيّداً ذائع الصيت يرمم الأطراف المكسورة أو المبتورة للأبطال. يحدث أيضاً أن يشارك الإله ذاته في إعداد الشامانيين المشهورين في العالم الآخر: إنه ينفخ أرواحهم كما ينفخ في الحديد[2]. وفقاً لتقليد آخر، إيليئ Elliei جدّ الياكوتي هو الحدّاد الأوّل. حدّاد أسطوري آخر هو شيكي Chycky سيكون رقيباً على المحاربين ويصنع أسلحتهم في الوقت ذاته الذي يعظهم بحكمة. أضفى قوم ياكوتي على الحدّادين القدرة على شفاء المرضى بوسائل طبيعيّة وليس بمعاونة الأرواح كما يفعل الشامانيّون. عند الجيل التاسع، يتوافر الحدّاد على قوى خارقة؛ لا يستهيب عندها الأرواح ولهذا يجرؤ على صنع الأشياء الحديديّة التي تزيّن لباس الشامان (صوت أجراس الحديد يطرد الأرواح[3]). عند الشعوب السيبيرية، يحتل الحدّاد مركزاً اجتماعياً متقدماً للغاية ومهنته لا تمتّ إلى التجارة بِصِلة. يتعلّق الأمر بمهمّة أو انتقال وراثي للمهنة، ما يعني بالمحصلة أسراراً تحضيرية. تحرس الحدادين أرواحٌ خاصّة: عند شعب سوغنان Sugnan ومناطق أخرى من بامير Pamir، تبدت حرفة الحدادة عطيّةً من «النبي داود»، وهذا ما يجعل الحدّاد محترماً أكثر من الملّا moullah. لكن يجب عليه (الحدّاد) أن يكون طاهراً، سواء على الصعيد البدني أو الروحي. كانت ورشة الحدادة

---

(1) Ibid p.258 ; **Eliade, M.**, «Le Chamanisme», p.409.

(2) **Popov, A.** «Consecration Ritual». p.260 - 261; **Eliade, M.** Le Chamanisme», p.409.

(3) **Jochelson, V.** «The Yakut.» American Museum of Natural History, Anthropological Papers, 1933, p.172.

t.me/Mesopotamia1972

مبجّلة مثل مركز للعبادة، وحيث لم يوجد بيت خاصٌ للصلاة والتجمّعات كان الاجتماع يتم في الورشة[1]. استبدل النبي داوود بوضوح بأحد الآلهة السماوية أو الأبطال الحضريايين البدائيين. تنبثق هذه الفكرة من المعتقدات البورياتية (منغوليا): يروي البوريات Bouriates أنه في غابر الأزمان حين لم يعرف البشر استعمال الحديد، كانوا يقتلون البهائم بواسطة الأحجار ويمزقون لحمها بأسنانهم ويرتدون جلودها بطريقة أو بأخرى، إلخ. كذلك أرسل شعب تانغري البِيض Tängri blancs أو الآلهة الطيّبون الحدّادَ السماويّ مع ابنته وأبنائه التسعة إلى أرض بوشنتوج Boshintoj لتعليم البشر محاسن الفلازة: صار تلامذتهُم الأوائل أجداداً لأُسَر الحدّادين. في أسطورة أخرى، تَزوجَ أبناء بوشينتوج بالنساء الأرضيّات وتحوّلوا بذلك إلى أجداد للحدّادين: لا يمكن للمرء أن يصير حدّادا ما لم ينتمي إلى إحدى هذه الأُسَر. لقد عرف البوريات أيضاً حدّادين سوداً بحيث قسموا مَجمع آلهتهم بين الأرباب البيض والأرباب السود، وكان شامانيّوهم ينقسمون بين بِيضٍ وسود (صالحين ومفسدين). حظي الحدّادون السود بمهابة شديدة من السكان، فقد عاشوا في كنف الأرواح الشريرة وكانوا قادرين على أكل أرواح البشر. أثناء احتفالاتهم، لطّخ الحدّادون السود وجوههم بالسخام. الأرباب والأرواح الحامية لحدّادي البوريات لم تكن لتكتفي بمساعدتهم في أعمالهم، بل كانت تحميهم أيضا من الأرواح الشريرة. كانت للحدّادين طقوسهم الخاصّة، كأن تتم التضحية بحصان ببقر بطنه واقتلاع قلبه وهو طقس شامانيّ صرف. تلحق روح الحصان بالحدّاد السماوي بوشنتوج، بينما يلعب تسعة شبان دور أبنائه ويتقمص

---

(1) Ibid cited by Sarubin.

t.me/Mesopotamia1972

أحد الرجال دور الحداد السماوي. يَسْكر الحداد ويتلو مونولوغاً طويلاً يكشف فيه كيف أرسل أبناءه للأرض في الزمن الأول من أجل تحضير البشر. من بعدها، يمسّ الحداد النار بلسانه؛ في التقاليد القديمة، حملت الشخصية التي تلعب دور بوشنتوج النار المنصهرة في راحة يدها(1) ـ وهو الأمر الذي ما برح الشامانيّون يفعلونه في سيبيريا وشمال أمريكا. يظهر التعاطف بين الشامانيّة ومهنة الحدادة بشكل موازٍ في سيناريوهات خاصة ببعض الاستعدادات الشامانيّة. في أحلامهم أو هلوساتهم الاعدادية، كان شامانيّو المستقبل يخضعون لفترة تكوين من قِبل المشعوذين القيّمين على إعدادهم. اشتملت السيناريوهات الإعدادية التقليديّة بشكل أو بآخر أفعالاً وأدواتٍ ورموزاً تنتمي لعالَم الحدّاد. لقد رأى أحد شامانيي ياكوتي أثناء مرضه التحضيري أعضاءه وقد قُطّعت وفُرّقت بواسطة خطاف حديدي تحمله الشياطين؛ بعد نوع معين من الممارسات (تنظيف العظام، كشط الجِلد)، قامت الشياطين بجمع عظامه ورَبْطِها ببعض بواسطة الحديد. يخبر شامان آخر عن جسمه الذي يمزقه طير البازي ـ الأم ـ **Oiseau de Proie ـ Mère** قِطعاً صغيرة، طيرٌ له مخالب مقوسة ومنقار وريشٌ من حديد. يهتز شامان آخر أثناء هلوساته الاعدادية في مهدٍ من حديد. أخيراً، من سيرة ذاتيّة مطوّلة لشامان آفو ساموييدي **samoyède ـ avam** (سيبيريا) نقتطع التالي: أثناء مرضه الإعدادي، شُبِّهَ للتلميذ الشامان أنه يدخل في قلب الجبل ليرى هناك رجلا عارياً ينفخ في الكير ودلواً كبيراً فوق النار. جذبهُ الرجل العاري بواسطة زرديّة عملاقة، حزَّ رأسه، وقطّعَ جسده في قطع صغيرة ثم ألقى بالمجموع في الدلو ليُترك للطهي لمدة

(1) **Eliade, M.** «Le chamanisme», p.409 - 410.

t.me/Mesopotamia1972

سنوات ثلاث. في الكهف، كانت هناك ثلاثة سنادين (ج. سندان)، وما لبث الرجل العاري أن صقل رأسَ التلميذ فوق السندان الثالث الذي يُستعمل لإعداد أفضل الشامانيّين. بعدها، يسترجع الرجل العاري العظام ويجمعها ويكسوها لحماً. وفق مروية أخرى، فإن شاماناً من التنغوز Tongouses (سيبيريا) قد قُطعت رأسه ونُحتت بأدوات فلّازية[1]. فلنذكّر أخيراً بأن الزيّ الشامانيّ كان مثقلاً بأشياء حديديّة بعضها يحاكي العظام، ما قد يعطي الزي سمة الهيكل العظمي.[2] يمكن الاستنتاج من ما سلف بأنّ وجود الحديد في جسم الشامان يلعب دورا مماثلا للبلّورات أو بعض الأحجار السحريّة الأخرى لدى العرّافين في أوستراليا أو أميركا الجنوبية. استطاع الشامان الأوسترالي أو الأوقياني المحشوّ بالبلّور الصخري عبْر أدواته تلك رؤيةَ الأرواح وما تخفي الصدور والطيران في الآفاق، إلخ. لقد تقمص الشامان القداسةَ السماوية للبلّور المتساقط من القبّة السماويّة[3]. يمكننا فكّ شيفرة تعاطفٌ مماثل بين بعض أنواع الشامانية السيبيريّة والحديد[4]. هذا الفعل لن يكون دون تبعات؛ بما أن صقل الحديد مقصورٌ على الحدّاد، فإنّ هذا الأخير سيضاعف من امتيازه السحري ـ الديني. لقد رأينا أن الأصول المشتركة لقدسية الشامانيّين والحدّادين ترسخ في تحكّمهم بالنار. لو ترجمنا المسألة إلى مصطلحات نظريّة، هذا التحكّم يعني امتلاك حالة أسمى من الشرط البشري. علاوة على ذلك، كان الحدّاد

(1) Ibi. p.48.

(2) Ibid. p.43, p.151.

(3) Ibid, p.43.

(4) لا يتعلق الأمر بالضرورة بعلاقات بدائية، لأنه في بعض التقاليد الشامانية الأوقيانية والأمريكية لن يلعب الحديد دورا رئيسيا.

t.me/Mesopotamia1972

يصنع أسلحة الفرسان. لا يدور الأمر حول صناعة ماديّة فقط، بل حول «السحر» الذي يكتنف هذه الصناعة؛ إنه الفن العجيب للحداد الذي يحولها إلى أدوات عجيبة. هكذا نفهم العلاقات المؤكدة في الملاحم بين الحدّادين والفرسان.

يبيّن التهيم F.Altheim أنه في الأغاني الملحمية لمعظم القبائل المغولية وعند الأتراك، تعني لفظة حدّاد Darkhan «البطل» أو «الفارس الصريح» (الحرّ)[1]. يسلّط المؤلف نفسه الضوء على الأهميّة العسكريّة للطبل وللزيّ الشامانيّين، وخاصة الزيّ الذي هو بمثابة درع من الفلز. يعلو مقام الحدّادين أحياناً ليصل إلى رتبة الملوك. في أحد النصوص، كان جنكيز خان حدّاداً بسيطاً وتربط الحكاية القَبَليّة للمغول بين مهنة الحدادة والقصر الملكي[2]. في المأثورات الإيرانية، كان الحدّاد كافي ـ Kavi جدّاً للربّة كافيا ـ Kavia؛ في أحد الأيام، «ثبّتَ مئزره الجِلدي على رأس حربَته ورفع بذلك لواء الثورة ضد الملك ـ التنّين. المئزرُ البسيط من الجِلد صار السنجق الملَكي لإيران».[3]

---

(1) **Altheim**, F. «Attila und die Hunnen». Verlag für kunst und wisenschaft, 1951, p.33.

(2) Ibid, p.128.

حول أساطير الشامانيين والحدادين في التيبت انظر:

de Nebesky_ Wojkowitz, R. «Oracles and demons of Tibet». Mouton, 1956, p.153,337,467, 539 ; **Stein, R.A.** «Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet». Presses universitaires de France, 1959 : p.81, 150 - 151, 189, 361 ; **Hummel, S.** «Der göttliche Schmied in Tibet.» Folklore Studies (1960): 251 - 272. **Altheim, F., Ruth S., and Konstantin** G.C. «Geschichte der Hunnen. Berlin: de Gruyter, 1959, p.195 - 215.

(3) **Altheim,** F. Attila und die Hunnen, p.126.

الكلمة الأفستية كافاي تعني أيضا «حكيم». تخبرنا ملحمة سنوري الإيسلندية أن الملك

t.me/Mesopotamia1972

فلنحتفظ بهذه السلسلة التي تترابط عضويا: أساتذة النار، شامانيّون، حدّادون، أبطال، ملوك أسطوريّون (مؤسّسو سلالات). سنعود بالكلام حول بعض الروابط بين الحرارة السحريّة والإعداد البطولي (العسكري) والحدّاد. فلننتقل الآن لتقييم الحالية الدينيّة والاجتماعيّة للحدّاد في ثقافات أخرى.

إينج يعود بأصله إلى عصبة من الحدادين. انظر:

Ohlhaver, H.» Der germanische Schmied und sein Werkzeug», C. Kabitzsch, 1939, p.13; **Jettmar, K.** «Schmiedebrauchtum im östlichen Hindukusch.» Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien 87 (1957): 22 - 31.

t.me/Mesopotamia1972

9

حدّادون ربّانيّون وأبطال حضريّون

حدّاد جاوة فقير حالياً، لكنّ بعض الإشارات تثبت أنّه لا يزال يتمتّع بوضعية مميّزة. تتم تسميته بالخبير pande حين يكون حدّاداً عادياً، وبالسيّدempu أو الرب ـ kyai حين يكون صانعَ سلاح. في الأزمنة القديمة، اعتُبر صَهر الفلزات عملاً محفوفاً بالأسرار وستُخلق مادّةٌ مرجعية كاملة حول حدّاد السيف الأعوج كريس ـ kris، الذي يتم تعظيمه كأمير. كان الحدّاد قد احتلّ منذ فترة وجيزة مكانة معزّزة في البلاط ما مكّنه في ظروف معيّنة من أن يمثّل مجتمعاً بأَسرِه. في جاوة القديمة، كانت الوشائج بين الحدّاد والأمير تُقارن بتلك القائمة بين إخوة الدم. لقد علا شرف أنساب الحدّادين مثل أنساب الأمراء حتى وصل إلى الآلهة. حتّى اليوم، حين يتحضّر صانع السلاح لصقل السيف، يتم تزيين ورشة الحدادة بما يليق بمجمع قدسي cayon؛ تشبِه القرابين التي تُبذل قبل الشروع بالعمل تلك التي تُبذل عند مراسم الختان أو الزواج[1]. في بالي ـ Bali، وجِدَت طقوسٌ إعدادية للمتدرّبين على

(1) Forbes, R. J. «Metallurgy in Antiquity», p.79 - 80; Goris, R. «The position of the blacksmiths.» Bali: Studies in Life, Thought and Ritual, ed. JC Swellengebel (1960):

t.me/Mesopotamia1972

الحِدادة، وتم التلفظ أثناء العمل بتسبيحة مانترا mantra قبل استعمال أيّ من الأدوات. توفَّرَ لدى شعب باندي ويزي Pande ـ wézi في بالي تقليدٌ مكتوب يروي قصّة خلقهم بشفاعة براهما Brahma الذي وهبَهم أيضا القوة الروحيّة çakti الضرورية لمهنتهم[1].

سيكون من السَهل بعد استبعاد المؤثرات الهندوسية القريبة (مانترا، براهما، شاكتي) أن نستخلص الشبكة المعقّدة الأصلية للحدّاد الأندونيسي: أسطورة التحدّر الإلهي والانتقال التقليدي (من حالٍ لحال) أو المكتوب للأنساب (الذي نجده في القصائد الملحمية) وأن نرى الطابع المقدّس للمهنة وطقوس الإعداد والأخوّة الروحية مع الحكّام والمركز الإجتماعي المتميّز للحدادين. تحصُرُ الملاحظات الخصوصيّة انتباهنا في الجهاز الأسطوري ـ الطقوسي المركّب للحدّاد في سيبيريا وآسيا الوسطى، وكذلك نشير بإيجاز إلى الأخبار التي تخص الأنساب المكتوبة (ما يفترض وجود تقليد شفهي عريق يسبق الكتابة). إنّ معرفة وتلاوة الأنساب هي في الوقت نفسه مهمة الكاهن ـ الشامان والشاعر. تتأكد العلاقة بين الشامانيّين والأبطال والحدادين في الشِعر الملحمي لوسط آسيا. بعد أن أثبتَ البنيةَ الشامانية لبعض المواضيع الملحميّة الإغريقية، سلّط كارل مولي Karl Meuli الضوء بشكل مناسب على اللُحمة العضوية بين الحدّادين والأبطال الشامانيّين في الكاليفالا الفنلندية[2]. لا نزال حتى اليوم نلمس

---

289 - 300; **Ertel, R.** «Stummer Handel «aus ökonomischer Sicht.» Zeitschrift für Ethnologie Vol. LXXX; **O'Connor, S.J.** «Iron Working as Spiritual Inquiry in the Indonesian Archipelago.» History of Religions 14.3 (1975): 173 - 190.

(1) **Forbes, R.J.** «Metallurgy in Antiquity», p.65.

(2) **Meuli, K.** «Scythica.» Hermes 70.H. 2 (1935): 121 - 176.

t.me/Mesopotamia1972

بعض مظاهر التآلف بين مهنة الحدّاد والشعر الملحمي في الشرق الأوسط وأوروبا الغربية، حيث الحدّادون والوقّادون الغجر هم بشكل عام نسّابون وشعراء ومغنّون[1]. يتطلّب عرضُ هذه المسألة الحسّاسة والمثيرة إسهاباً عظيماً لا يسعه بحثنا، لكن من المهمّ الإشارة إلى أن الحداد مرشحٌ طبيعي لخلق ونشر الشِعر الملحمي نظراً للطابع القدسي لمهنته وللأساطير والأنساب التي يؤتمن عليها، ولتآلفه مع الشامانيّين والمحارِبين.

نحو العام 1880م، مع التوثيق الذي أمكن الاستفادة منه في حينه، أخرجَ لنا أندريه Richard Andree أنّ العاملين في الفلازة كانوا يشكّلون مجموعات منفصِلة أينما حلّوا في المعمورة: إنهم كائنات ممتلئة بالأسرار يجب أن تبقى منفصلة عن باقي الجماعة[2]. حتى الآن، لا نعرف بشكل جيّد الوضعيّة الاجتماعيّة والوظيفة السحرية ـ الدينيّة للحدّادين في أمريكا ما قبل الكولومبية[3]. عند قبائل أمريكا الشماليّة الغربيّة، تمتّعَ الحدادون بوضعية امتيازيّة وبتقاليد سريّة للمهنة كانت تنتقل لأعضاء العائلة[4]. ستكون هذه المسألة الحسّاسة معروفة بشكل أفضل في أفريقيا، بفضل جهود كلاين ـ Walter Cline وبعثة غريول Mission Griaule[5]. عام

حول العلاقة بين الحدادين والسحرة والشعراء انظر:

Ohlhaver, H.» Der germanische Schmied und sein Werkzeug», p.95.

(1) **Eisler, J.** «Die chemische Terminologie der Babylonier», p.111

(2) **Andree.R**, «Die Metalle bei den Naturvölkern», p.42; **Robins, F.W.** «The Smith _ The Traditions and Lore of an Ancient Craft». Loman Press, 2010; **Forbes.R. J,** « Metallurgy in Antiquity», p.62 - 104.

(3) **Forbes, R. J.**» Metallurgy in Antiquity», p.64.

(4) **Andree.R**, «Die Metalle bei den Naturvölkern», p.136.

(5) **Jeffreys, M.** «Stone _ age smiths». 1948, III, p.1 - 8 ; **De Heusch, L.**» Essais sur

t.me/Mesopotamia1972

1936، استنبط كلاين من أبحاثه الخلاصات التالية: 1 ـ في السهوب العشبيّة الشمالية لأفريقيا الشرقيّة، يمثّل الحدّادون طبقةً حقيرة لغاية ولا يحتمل عملُهُم طابعاً شعائرياً انتقاليا. 2 ـ على النقيض، يرتبط الحدّادون في أفريقيا الغربية بالجمعيّات السرّية للبشر وينعمون بالامتياز الكبير للسحَرة وينتظمون في نوادٍ مغلقَة. 3 ـ في الكونغو والمناطق المحيطة، يجتمع الحدّادون في نقابات وينضمّون إلى الكهنة والزعماء وأحياناً يشكلّون جوهراً واحداً مع هؤلاء، وكذلك شكلت مهنة الحدادة طقساً معزّزا بالأرواح والترياق. دائماً بحسب كلاين، يجب أن نصيف إلى اللوحة أنّ كلّ القارّة السوداء قد عرفت الجهاز السحريّ ـ الديني المعقّد للحدّاد، مع أسراره الإعدادية ومحرّماته الجنسيّة، وأنسنة المطرقة والسندان وانتقال المهنة من جيل لآخَر.

من خارج النقابات الحضرية المستقرّة للحدّادين، نجد أيضاً حدادينَ رُحّلاً ممن ذاع صيتهُم كسحرة خارقين[1]. في الوقت الذي نظر قوم باريس ـ Baris عند النيل الأبيض إلى الحدّادين الرُحّل كشيعة منبوذة[2]، قابلهم شعب بالولو Ba Lolo في الكونغو باحترام كبير وأسبغ عليهم

---

le symbolisme de l'inceste royal en Afrique». Vol. 1. Université libre, 1958, p.57 - 70 ; **Dieterlen, G.** «Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale.» Annuaires de l'École pratique des hautes études 77.73 (1964): 3 - 28.

حول إعداد الحداد الأفريقي انظر:

Cerulli, E. «L'iniziazione al mestiere di fabbro in Africa.» Studie e Materiali di Storia delle Religioni 27 (1956): 87 - 101; **Lanning, E. C.** «Genital symbols on smiths' bellows in Uganda.» Man 54.11 (1954): 167 - 169.

(1) **Forbes, R. J.**» Metallurgy in Antiquity», p.64.

(2) **Andree.R**, «Die Metalle bei den Naturvölkern», p.9, 42.

t.me/Mesopotamia1972

نَسَباً ملكياً أو أرستقراطياً[1]. ينجلي الجزء الأكبر من الغموض الذي يكتنف مهنة الحدّاد الأسوَد كلما تعمقنا بدراسة التاريخ الثقافي لأفريقيا. كما أثبت باومان[2] Herman Baumann، فإن الحضارة ما قبل الزنجية paléonigritique التي سادت في شمالي الكونغو وحوض النيل الأعلى حتّى الحبشة وفي وسط وجنوبي أفريقيا الشرقية هي التي تمثّل الحضارة الأفريقيّة الحقّة، وسيحصل الحدّاد في كنفها على أعلى تقدير ويلعب دوراً دينياً مُهماً. كان على الحدّاد الأسطوري أن يُحضر الأدوات اللازمة لزراعة الأرض، فاستحال بذلك بطلاً حضَرياً ومعاوناً للعمل الإلهي في الخَلق. يرتبط الحدّاد بالأرض المقدّسة، كما هو حال الخزّافين والنساء اللواتي يحفرن في الأرض بحثاً عن الذَهب. في أماكن متعددة (ثقافة شعوب النيجر الأعلى مثلا)، تكون نساء الحدّادين خزّافات للقبيلة[3]. مع ذلك، كان الحدّادون منبوذين في حضارة صيّادي السهوب وفي الحضارات الشامانية الرعوية ويشكّلون أحزاباً منفردة. لم يكن مجموع الحديد والأدوات المصنَّعة ليأخذ الدور الحضري ذاته الذي أخذه في الحضارات ما قبل الزنجية. هذا هو الحال إجمالا عند أهل الحبشة والصومال، حيث مثّلَ الحدّادون التومال Toumals شيعةً مهمّشة، وعند شعب تيدا Téda (في شمال تشاد، وبشكل أساسي في الصحراء الوسطى) حيث تمّ الحطّ من قدر الحدّادين الذين شكّلوا طبقةً منبوذةً معزولة[4].

---

(1) **Cline, W.B.** «Mining and metallurgy», p.22.

(2) **Baumann, H.,** and Westermann D. «Les peuples et les civilisations de l'Afrique, suivi de Les langues et l'éducation.» (1948).

(3) Ibid, p.498.

(4) Ibid, p.283, 431.

t.me/Mesopotamia1972

كذلك احتقر شعب واندوروبوس Wandrobos (من شعوب النيل السامية الصيّادة) الحدّادين بحيث لم ينعموا بأي حق قانوني داخل الجماعة وكان يمكن أن يُحكم عليهم بالموت من ساداتهم[1]. أما جيرانهم الماساي ـ Massaï (من شعوب النيل السامية الرُحّل التي عملت في رعي الماشية) فقد تركوا صَهر الحديد وأعمال الحدادة للكونونوس ـ konnonos وهم شرذمة قليلة معزولة للغاية[2]. في اعتقاد الماساي، «إن مجاورة مستوطنة الحدّادين kraal تهدد باستجلاب الموت أو المرض أو البلاءات العديدة التي لن توجد في مستوطنة عادية. تتسببّ المساكنة مع امرأة تنتمي لطائفة الحدّادين بفقدان الرَجُل لعقله بحيث ينجب أطفالاً معوقين أو يُقتَل في غزوة قادمة. كما اعتُبر لفظ الحداد Ol kononi مصطلحاً مشيناً لو تم اطلاقه على غير الحدّادين. التلفظ بهذا المصطلح بعد غروب الشمس كان يعني استدعاء الهجمات الليلية للأسود أو الأعداء، فقد اعتُبرت الحدادة مهنة مدنّسة[3]. فلنعد إلى الشعوب الأفريقية التي يحظى الحدّاد عندها بالتقدير. عند الواتشاغا (من شعوب البانتو السامية التي عملت بالزراعة) كان الحدّادون مهابين ومشرّفين في الوقت ذاته. لكن كان للميدالية جانبها المقابل في ما يخص الزواج. «لا يستَحسِن المرء تزويجَ ابنته لحدّاد فقد يتهددها خطر عظيم عند الطلاق. لو وقع الطلاق كان يمكن للحدّاد أن يسترجع طليقته بأن يَدْعَك بشرتها بالزبدة بحضور أمّها أو حضور امرأة أخرى شاهدة، ما يذكّر بالطريقة المستعمَلة من قِبل الماساي في إزالة

(1) Cline, W.B. «Mining and metallurgy», p.114.

(2) Baumann, H. «Les peuples et les civilisations de l'Afrique», p.259.

(3) Cline, W.B. «Mining and metallurgy», p.114.

t.me/Mesopotamia1972

عدوى الحداد بواسطة جسم حديدي جديد - وبتقديم قضيب حديدي تسكنه قوة خارقة للمطلَّقة عند التلفظ بحكم الطلاق[1]». يتلقى الحدّاد عموما من زبونه تيساً وقدراً من الجعة قبل الشروع بصناعة المطرقة. كان يمكن للزبون أن يضرب لصاً أو عَدُوّاً بالسلاح المصنوع بطريقة سحرية[2]. الحدّادون، بشكل عام، ما كانوا ليضعوا قدراتهم في خدمة السحر الأسود، فقد ذاع صيتهم كشامانيّين خيّرين. كان الحديد يجعل التعاويذ فعّالة ومثّل كذلك دواءً ممتازاً. ارتدت نساء الواتشاغا الغربيين أطواقاً حديدية حول أعناقهمّ وأذرعهنّ، فقد ساد الظن بأنّ هذه الأشياء تعطي الخصوبة وتشفي الأولاد المرضى[3]. عند شعب كاتانغا katanga (جنوب الكونغو)، تمّ اعتبار الحدادين مجتمَعاً دينياً سريّاً buanga يتضمن إعداداً وطقوساً معيّنة. كذلك نسّق زعيم شعب باييكي Ba Yeke (قبيلة نياموِيزي Niamwézi من جنوب الكونغو) إدارة شؤون القوم مع أحد الشامانيّين. كذلك أشرف مشعوذ الحديد iron doctor عند شعب بالّا Balla (شعب زراعي من زامبيا) على سير عملية الصَهر[4]. في الكونغو الوسطى، شكلت الحدّادة مهنة متوارثة، «ينعم أعضاؤها بوضعية اجتماعية مشابهة لوضعية الشامانيّين، ويُشرف عليها أسياد يطلق عليهم لقب ocim banda، أي الساحر (المشعوذ الطبيب)، وكذلك - oci - vinda أي الحدّاد[5]. عند

---

(1) **Cline, W.B.** «Mining and metallurgy». p.115; **Gutmann, B.** «Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken.» Zeitschrift für Ethnologie 44.H. 1 (1912): 89.

(2) Ibid. p.83.

(3) **Cline, W.B.** «Mining and metallurgy», p.116.

(4) Ibid. p.120.

(5) Ibid. p.122.

t.me/Mesopotamia1972

الموسونجير Mosongere والباساكاتا Ba Sakata (جنوب الكونغو)، المعلّم الحدّاد هو عادةً مؤسس القرية ومهنته تتوارثها الأجيال[1]. «كان الجمع بين وظائف الحدّاد والزعيم مؤكداً لدى شعوب أخرى عند حوض الكونغو، مثل شعب أوغوي Ogowe في الحوض الأعلى حيث كان الحدّادون سحرة وزعماء، وفي لوانغو Loango حيث كانت النار القومية المقدسة تحت حراسة كاهن ـ حدّاد، وكذلك عند شعب باسونغي BaSongué حيث يأتي الحدّادون في مرتبة مباشرة بعد الزعماء. الحالة ذاتها نجدها عند شعب باهولوهولو Baholoholo حيث يتأخرالحدادون مرتبة واحدة عن الزعماء والصيّادين ويتقدّمون العساكر والشامانيّين. كذلك أضفى شعب تيف Tiv في نيجيريا العليا على الحديد فضيلةَ وصلِ الموتى بالأحياء واعتقَدَ بأن الأدوات الحديدية تشارك في القوة السحرية التي تتضمنها المهنة والتي تتمثل خاصةً في البرق[2]. تشرح لنا أساطير الخلق الكوني وخاصة أساطير المنشأ الوضع الإمتيازي للحدّاد الأفريقي ووظيفته الدينية. تتوفر لدينا اليوم بفضل مارسيل غريول ومعاونيه مادة توثيقية معتبرة حول أسطورة الحدّاد الأول عند الدوغون (شعب حوض الفولتا) وعند البامبارا (النيجر الأعلى). كانت مهنة الحدّاد قدسية عند الدوغون ولعبت أدواته دورا مركزياً في العبادة، كما شغل الحدّاد الأول مكاناً أساسياً في الأسطورة. لقد تلقّى هذا الحداد من الرب الأعلى آمّا ـ Amma، عيّنات من البذور الأساسية القابلة للزراعة فدسَّها في جسده ثم تعلّق بسلسلة حديدية ليهبط الأرض بمعونة الرب الأرض. وفق تنويع آخر،

(1) Ibid. p.124.

(2) Ibid. p.126.

t.me/Mesopotamia1972

عاش الحدّادون أولاً في السماء واشتغلوا في مملكة آما[1]. حين سرق أحد الحدّادين دُخنَ الرب وأخفاه في جسده، طرده الرب إلى الأرض. ما إن وطأ الحداد السارق الأديم بقدميه، فَقَدَ ميزته القدسية ولم يعد قادراً على أن يعرج للسماء ثانيةً. بحسب تنويع ثالث وهو الأكثر اكتمالاً، فقد شاد الجدّ الحدّاد في السماء عليّة مقسّمة لأجزاء ثمانية تمثّل الأعضاء الأساسيّة للإنسان ثم دسّ في كل عضو واحدةً من البذور الثماني القابلة للزراعة. هذه العليّة المشيدة في الأرض العليا تمّ إحضارها من قِبل الحدّاد الأول للأرض السفلى، لتتحول بعد تبعثر أجزائها إلى الحقل البدائي النقي الذي تجتمع الإنسانية حوله فيما بعد[2]. سيكون الحدّاد الأول أول من اخترع النار وعلّم الناس الزراعة ولقّنهم كيفية تدجين البهائم[3]. بحسب أساطير أخرى، تحوّل البطل الحضري للدوغون: الجنّي المراقب نومّو ـ Génie Moniteur Nommo إلى حدّاد وهبط الأرض ليكشف الحضارة للبشر

---

(1) سنجد مقابلة بين اسطورة الدوغون وأساطير شعب موندا وبوريات (انظر الفصل الثامن)

(2) **Marcel, G.** «Masques dogons», Institut d'Ethnologie, musée de l'Homme, Paris 1938, p.48; id, «Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli.» Paris, Chène (1948), p.52. **Griaule M.** «entretiens avec Ogotemmeli.», p.1336. **Dieterlen, G., and S. de Ganay**. «Le génie des eaux chez les Dogons». No. 5. P. Geuthner, 1942, p.6 ; **Griaule, M., and G. Dieterlen**. «Le Renard Pale», vol. 1, fasc. 1.» Le mythe cosmogonique. La Création du Monde (1965). **G., Calame _ Griaule**. «Ethnologie et langage, la parole chez les Dogons.» Gallimard, Paris (1965), p.275. **Tegnaeus, H.**, Le Héros civilisateur. Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1950, p.16.

(3) **Marcel, G.** «Masques dogons». p.49; **Griaule, M.** «Descente du troisième verbe chez les Dogons du Soudan». 1947, p.1335; **Dieterlen, G.**, and S. de Ganay. «Le génie des eaux chez les Dogons», p.7. **Tegnaeus, H.** Le Héros civilisateur, p.18.

t.me/Mesopotamia1972

الذين كان بمقدورهم مراقبة حركة نومّو في السماء أثناء الأعاصير. مِثل دانتسيين سان لدى التوجين (الفصل الثاني)، كان الحداد يفجّر البرق ويقذف الأرض بحجارة من الرعد[1]. السلسلة المكوّنة من (الحدّاد السماوي ـ البطل الحضري ـ الزراعة ـ الدور الديني للحدّاد) ليست ملكاً حصرياً للدوغون. نجدها أيضا بشكل أكثر أو أقل اكتمالاً لدى شعب سوادوغو[2] Sawadogo وعند شعب غورونسيس Gourounsis (الحدّاد الأول = البطل الحضري؛ يلعب الحدّاد دورَ كاهنِ النار والبرق[3]). لدى شعب بولوس Boulos، أحد الشعوب الأكثر قدماً في حوض الفولتا، هبط الحدّاد الأوّل ابن الرب الأعلى الأرضَ وعلّم البشر إشعالَ النار وتدجين الحيوانات والزراعة؛ لعب الحدّاد كذلك دوراً مهمّا في الحياة الدينية والاجتماعية فهو الاستاذ المعلّم في احتفالات الإعداد، وهو أيضا كاهنٌ ونبي، إلخ.[4]. عند شعب سومون Somons من الصيادين البامبارا Bambara، تعطي أسطورة خلقِ الكون الحدّادَ البدائي دورَ الشريك في الخَلق؛ «يجب على مقدِّم القربان في شعيرة خلق الماء أن ينتمي لعائلة كان آباؤها الأولون حدّادين نزلوا من السماء[5]».عند البامبارا، عادة ما يكون الكاهن الأكبر حدّاداً وتُدار الجماعات السرّية بواسطة حدّادين. لقد برهنَ توكسييه Tauxier أن الحالة ذاتها نجدها لدى شعوب ماندي Mandé

(1) **Marcel, Griaule**. «Masques dogons». p.157. **Griaule M.** «entretiens avec Ogotemmeli.», p.130. **Tegnaeus, H.** «Le Héros civilisateur», p.20.

(2) Ibid, p.35.

(3) Ibid, p.40.

(4) Ibid, p.42.

(5) Ibid, p.47.

t.me/Mesopotamia1972

ومالينكي Malinké وواسولونكي Ouassoulonké.[1] بحسب أسطورة شعب أشانتي achanti في غانا: هبط الحدادُ الأرضَ مكلّفاً من الرب بخلق دزينتين من البشر والحيوانات[2].عند شعب إيويه Ewé، يتبوأ الحداد وعدّة الحدادة مكانة معتبرة في الحياة الدينية، وتُعامل المطرقة والسندان وكأنّهما قد هبطتا من السماء، وأمامهما يتمّ أداءُ الشهادة؛ الحدّاد هو صانع للمطر ويمكنه أن يخوض حرباً مظفّرة. بحسب الأساطير، بعث الإله بابنه الحدّاد الأوّل لإتمام الخَلق وتلقين البَشر أسرار المِهن[3]. عند شعب يروبا Yoruba، صنَع الحدّاد الأول أوغون Ogun الأسلحة الأولى وعلّم الناس الصيد وأسس لجماعة أوغبوني Ogboni السرية[4].

عند شعوب تشامبا Tchamba، وداكا Daka، ودورو Dourrou وبعض القبائل المجاورة، أسطورة الحدّاد ـ البطل الحضري هي في غاية الغنى: لا يعلّمهم الحدّاد الأول إشعال النار والطريقة التي يطبخون بها طعامهم فحسب، بل فنّ بناء المساكن والسلوك الجنسي المأمول للنسل والختان وطرق دفن الميت، إلخ[5]. بكلام آخر، امتلك الحدّاد لدى شعب دورو والقبائل الأخرى دورا اجتماعيا ـ دينياً أهم من الملِك[6]. تُبرز أسطورة

(1) Ibid, p.47. **Tauxier,** L. «Histoire des Bambaras.» (1942), p.276; **Dieterlen G.,**» Le génie des eaux chez les Dogons», p.143.

(2) **Tauxier,** L. «Histoire des Bambaras.», p.55.

(3) يوجد تنوع في الأساطير بين شعب الأيوي الشرقي ونظيره الغربي استندنا في تلخيصها إلى: **Tegnaeus, H.** «Le Héros civilisateur», p.63 - 61.

(4) Ibid, p.82.

(5) Ibid, p.104.

(6) Ibid, p.105.

t.me/Mesopotamia1972

شعب كيكويو Kikouyou أخوةً ثلاثة كأبطال حضريّين: الأول علّمَ تدجين الماشية، والثاني الزراعةَ والثالثُ فنَّ صناعة المعادن[1]. من أجل إنهاء هذه المراجعة السريعة للتقاليد الأفريقية، فلنذكّر أخيراً أنّ ملك أنغولا الأول كان بحسب التقاليد الملكَ الحدّاد[2]. تؤكد حقبة الثقافة الزنجية القديمة على مركّب ديني للحدّاد يعود بجذوره الأيديولوجية إلى أسطورة الحدّاد السماوي ـ البطل الحضري. سنجانب الصواب لو ربطنا التبجيل الطقوسي للحدّاد حصرياً بدوره في صناعة أدوات الحدادة. الحداد والحديد ليسا بالضرورة مبارَكَيْن في الحضارات الزراعية. إنّ حضارة زراعية بامتياز كالحضارة السلافية لم تستعمل الحديد إلا لغايات طرد السحر. رغم مجاورتهم للمركزَيْن الفلازيين للأرض في توريد Tauride ـ تركيا وجينسييه Jénissée ـ سيبيريا، فقد امتلك السلافيون ثقافة مادية لا تعير شأناً للمعادن[3].

يجب إذاً التوجّه إلى الأساطير والأيديولوجيات لفهم وظيفة الحدّاد، حيث يكون الحدّاد السماوي إبناً أو رسولاً أو شريكاً للإله الأعلى وينجز عمله بتفويض منه». لا تقتصر الحضارة المشيدة من قِبل الحدّاد السماوي على تنظيم العالَم (في عملية خلق مادية للكون)، بل هي أيضاً ذات بعد روحي: يكمل الحدّاد ـ الهادي عملَ الرب وينجزه بشكل مثالي حين يجعل الإنسان قادراً على فهم الأسرار. من هنا نفهم دور الحدّاد في التحضيرات

(1) Ibid, p.142.

(2) Ibid, p.172.

(3) **Gasparini, E.** «I. Le città sacre del Baltico. II. L'ergologia degli Slavi». La Goliardica, 1951, p.172,179.

t.me/Mesopotamia1972

للبلوغ والجماعات السرية، وأهميته في الحياة السرية للجماعة وعلاقاته مع الزعماء والسادة الذين يتماهى بهم في بعض المناطق: إنه دور ذو طابع ديني.

أما بالنسبة للوضعية المحتقَرة للحدّاد لدى الماساي Massaï وبعض الشعوب الحاميّة، يجب أن نأخذ بعين الأعتبار أن هذه الشعوب لا تمتهن الزراعة وكذلك رسوخ إشكالية التضاد السحري ـ الديني للحديد في أوساطها؛ كما هي حال كل مادّة مقدسة، الفلز هو ضار ونافع في الوقت ذاته. سيتأكد السلوك المتناقض تجاه الفلزات والحدّاد تقريبا على مستوى الكون بأسرِه.

t.me/Mesopotamia1972

10

حدّادون ومحاربـون وأساتذة إعداد

سنقوم بفحص مجموعة أخرى من الأساطير حيث تتحدد العلاقة بين الحدّادين السماويّين والآلهة ضمن خلفيّة أُخرى: إنّه الموضوع الأسطوري الشهير للصراع بين الرب السماوي (وأكثر تحديداً رب الإعصار) والتنّين البحري. رهان الصراع هو السيطرة على العالم، وهو صراع دائماً ما يستدعي حمولة كونية: بعد أن يقهر الوحش، يسحب الربّ العالم من جسده (ثيمة مردوك ـ تياما Tiamat ـ Marduk)، أو وفق تنويعات أخرى للأسطورة، ينظّم الكون ويؤمّن له قواعد صلبة وذلك بتكبيل الوحش وإرساله بسرعة إلى بواطن الأرض[1]. في معظم نُسخ الأسطورة، يتلقى رب الإعصار أسلحته الرائعة التي تجلب له النصر من إلهٍ حدّاد. في النص الكنعاني «نشيد بعل»، يصنع الإله كوثر ـ خاسس Koshar wa ـ hasis (أي الماهر والماكر) لِبعل الهراوتَيْن ليصرع بهما «يام» سيد البحار والمياه الجوفية. في الأسطورة الأوغاريتية، يلعب «كوثر» دور الحدّاد الإلهي. بحسب المأثور المنتقل إلينا بواسطة سانشونياتون Sanchoniaton، فإن «كثُر» Chusôr هو أوّل من

(1) **Eliade, M.** «Histoire des croyances et des idées religieuses». p.161.

t.me/Mesopotamia1972

اكتشف النار[1]. في نسخة مصرية، صنَعَ بتاح Ptah (الإله الخزّاف) الأسلحة التي أتاحت لحورس النصر على سيث Seth. كذلك صنع الحدّاد السماوي تفاشتري Tvashtri أسلحة إيندرا Indra أثناء قتاله مع التنين فرترا Vrtra وصنَعَ هيفايستوس Héphaïstos البرقَ الذي بواسطته سينتصر زيوس على تايفون. يسحق الإله «ثور» Thor الثعبان ميدغاردسورمر Midhgardhsormr بواسطة مطرقته ميولنير المصنوعة من قِبَل الأقزام، إذ يمثّل هؤلاء النُسخة الاسكندينافية للسيكلوب Cyclopes.

لن يقتصر التعاون بين الآلهة الحدّاد السماوي على المعونة التي يقدمها الحداد في الصراع الكبير على مستقبل العالَم. الحدّاد هو أيضا المهندس والحِرفي عند الآلهة. كان «كوثر» يصمّم أقواس الرب ويشرف على بناء قصر بعل ويجهّز معابد الآلهة الأخرى. يلاحظ غاستر Theodor Gaster أنّ لهذا الإله الحدّاد علاقة إضافية مع الموسيقى والغناء. يؤكد سانشونياتون Sanchoniaton أن «كوثر» قد اخترع أيضا فنّ «الكلام الحسَن» وفنّ تأليف الترانيم والأناشيد. في النصوص الأوغاريتية، يسمى المغنون «كوثرات kôtarât».

تبرز العلاقة بين مهنة الحدّاد والغناء بوضوح في الاصطلاح السامي: يُنسب اللفظ العربي ق ـ ي ـ ن q – y – n، أي «الحدادة ـ أن يكون المرء حدّادا» إلى المفردات العبرية والسريانية والإثيوبية التي تشير إلى فعل «الغناء، أو الدندنة بعويل جنائزي»[2]. نشير بسرعة إلى كلمة «شاعر» ـ

---

(1) Gaster, T. «Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East». Schuman, 1950, p.154.

(2) Ginsberg by Gaster T., «Thespis» , p.155

t.me/Mesopotamia1972

poète، في الإغريقية poiêtês، أي «الصانع» أو «الفاعل» والتجاور الدلالي مع الحِرفي والفنّان. يُستعمل اللفظ السنسكريتي taksh «الصناعة» للتعبير عن أناشيد الريك ـ فيدا ويشير المصطلح السكندينافي smithr ـ lotha أي «أغنية الحدّاد» والمصطلح Reimschmoed من حوض الراين أو poetaster بوضوح أكبر إلى العلاقات الحميمة بين مهنة الحدّاد وفنّ الشعر أو الموسيقا [1]. (بحسب السنوري الايسلندية، يُسمّى أودين Odhin وكهنته بحدّادي الأغنيات)[2]. تمّت ملاحظة الروابط ذاتها لدى التتار ـ التُرك والمغول، حيث يتم ربط الحدّاد بالأبطال والشعراء والمغنّين (انظر الفصل الثامن). يجب أيضا التذكير بالغجر الرحّل كحدّادين ووقّادين وموسيقيّين ومعالجِين ورواة للمغامرات الشيقة. الاسم الذي أطلقه الغجر على أنفسهم هو في أوروبا «Rom»، وفي أرمينيا «Lom»، وفي فارس «Dom»، وفي سوريا «Dum».

يكتب بلوخ Jules Bloch أن دوم هو اسم قبيلة في الهند أو تجمّعٌ للقبائل الذائعة الانتشار والمعروفة في القِدَم[3]». في النصوص السنسكريتية، ترتبط هذه القبائل بالمغنّين أو المنبوذين Intouchables وقد ذاع صيت أبنائها كحدّادين وموسيقيين. سيكون من المفيد أيضا ملاحظة وجود روابط بين الصنّاع والحدادين الآسورAsur (انظر الفصل السادس) والدوم Dom: قبل السلالة التي نعرفها، سادت على الآسور الأوائل سلالة من الدوم ربما قدِمت من الشمال[4].

(1) Ibid.

(2) **Ohlhalver, H.** « Der germanische Schmied und sein Werkzeug», p.11.

(3) **Jules, B.** «Les Tsiganes.» Paris, PUF (coll. « Que sais _ je (1953), p.28

(4) **Ruben, W.** «Eisenschmiede und Dämonen in Indien». EJ Brill, 1939, p.9; **Jules, B.** «Les Tsiganes» , p.30.

t.me/Mesopotamia1972

نرجّح إذاً وجود علاقة حميمة شديدة القدم بين مهنة الحداد والعلوم الباطنية (الشامانية، السحر، الشفاء، إلخ) على مستويات ثقافية مختلفة وكلٍّ من الغناء والرقص والشعر. يبدو أن انتقال هذه التقنيات المتضامنة من جيل لآخر قد تمّ وسط جوٍّ مفعم بالقداسة والسرّ يتضمن إعدادات وطقوساً خاصة وأسراراً للمهنة. نحن أبعد من أن نخترق كل المفاصل والمظاهر التي تخص هذه الشعيرة المعقّدة، وسيبقى باب بعض المظاهر مغلقاً في وجهنا إلى الأبد. تكفي مجموعة الأساطير والطقوس الفلازية التي استعرضناها لتعطينا فكرة عن تعقيدها البالغ، ولكي نخمّن مدى التصورات المختلفة حول العالم الذي تعنيه. العنصر الثابت في هذا التنوع هوْ قدسية الفلز وبالتالي الطابع الغامض والغريب والمحفوف بالأسرار لكل من يعمل في التعدين أو الفلازة. كما أسلفنا (الفصل الثاني)، تمّ إلحاق بعض الموضوعات الأسطورية من العصور الحجرية الأولى بأساطير عصور الفلزات. حازت الرمزية المهمة لحجر البرق التي تُشبّه المقذوفات من أسلحة الرمي الحجرية بالبرق على تطوير كبير في الأساطير الفلازية. الأسلحة التي صنعها الحدّادون القدسيون أو السماويون للآلهة العلوية كانت هي البرق والصاعقة. هذا هو مثلاً حال الأسلحة التي قدّمها تفاشتري Tvashtri لإيندرا Indra. سُمّيَت النبّوت الخاصة بنينورتا Ninurta «ساحقة الكون» و«طاحنة الكون» وكانت تشبَّه بالصاعقة والبرق. كذلك كانت الصاعقة والبرق أسلحة لزيوس، والمطرقة (ميولنير) الخاصة بثور Thor هي البرق. تقفز النبّوت من يد بعل، لأن «كوثر» صنع له أسلحة يمكنها أن تُقذف لنقاط بعيدة في الأفق[1]؛ زيوس أيضا كان يرمي المدى ببرقه.

---

(1) **Gaster, T.**, «Thespis», p.158.

t.me/Mesopotamia1972

نلتقط إذاً التشابك في الصوَر: برق، حجارة البرق (قد تكون هذه الفكرة بالذات من الرواسب الأسطورية للعصر الحجري)، السلاح السحري المختص بالمسافات الطويلة (وأحياناً صورة العصا المقوسة المرتدة إلى يد سيدها؛ مثال. مطرقة ثور Thor). يمكننا هنا أن نفك رموز بعض المعالم للأساطير المتعلقة بالإنسان الخالق Homo Faber، وأن نسبر الهالة السحرية للأداة المخترعة التي تمثل الامتياز الخاص بالحِرَفي والعامل في العصور القديمة، وبالحدّاد في عصر الفلزات. على عكس ما نجده في الأساطير ما قبل الزراعية والمأثورات ما قبل الفلازية حيث يتحكم الرب السماوي بالبرق وكل التجليات المناخية الأخرى، يتلقّى ربّ الإعصار في أسطوريات الشعوب التاريخية (مصر، الشرق الأوسط، الشعوب الهندو ـ أوروبية) أسلحتَه ـ البرق والعاصفة ـ من حدّاد سماوي. نلاحظ هنا باهتمام كبير النصرَ المأسطر للإنسان الخالق Homo Faber، نصرٌ يؤكد هيمنته على العصور الصناعية التي ستأتي.

تُبرز كل هذه الأساطير وجود حدّادين يساعدون الآلهة السماوية في تأكيد هيمنتها: هذه هي الأهمية الفائقة التي تُضفى على صناعة الأداة. بالتأكيد، تحتفظ صناعة كهذه منذ أمد طويل بطابع سحري أو إلهي، لأن كلّ «خَلق» أو كلّ «بِناء» لا يمكن أن يكون من صنع بشر. يجب أن نشير نهايةً إلى طابع أخير لهذه الأسطورة المتعلّقة بصانع الأدوات: لا يمكن للحِرَفي أن لا يقلّد النماذج الإلهية. يصنع حدّاد الرب أدوات تشبه البرق والصاعقة (أسلحة كانت الآلهة السماوية قد امتلكها بشكل طبيعي في الأساطير ما قبل الفلازية)؛ بدورهم، حاكى الحدّادون البشر عمل أسيادهم الخارقين. لكن تجدر الإشارة أنه على المستوى الأسطوري يجِدُ

t.me/Mesopotamia1972

فعل محاكاة النماذج الإلهية نفسه مُستبعداً لمصلحة فكرة جديدة تكرّس أهمية عمل الصناعة وتُشيد بالقدرات الخالقة للعامِل؛ في نهاية المطاف، يترسخ مجد الإنسان الخالق، ذاك الذي «يخلق» الأشياء. نبحث في قلب هذه التجارب المهمة عن أصل التراكيب الأسطورية ـ الشعائرية حيث يكون الحدّاد (أوالحِرَفي ـ الإلهي أو نصف الإلهي) أيضا مهندساً وراقصاً وموسيقياً أو من فصيلة المشعوذين ـ الأطباء. يسلّط كل واحد من هذه الامتيازات الضوءَ على طابع مختلف من الأسطورة الكبرى للخبرة الفنية التي تفترض سراً مستودعاً في الصناعة والخلق. وفق هذا التصور، تمتلك كلمات أغنية ما قوة خالقة معتبَرة: يتم خلق الأشياء بغناء الكلمات التي تشير إليها. يغنّي فايانا ـ موينين Väinä möinen السفينة أي يبنيها بتأليف أغنية مكوّنة من الكلمات السحرية؛ وإذ تنقصه الكلمات الثلاث الأخيرة، فإنه سيطلبها من ساحرٍ ذائع الصيت، آنتيرو فيبونين Antero Vipunen.

يعني صنعُ الشيء معرفة المعادلة السحرية التي تسمح باختراعه أو بجعله يظهر بصورة عفوية. الحرفيّ هو بهذا الشكل عارفٌ بالأسرار وساحر، كما أن كل المهن تتضمن إعداداً معيناً وتنتقل بواسطة تقليد خفي. الإنسانُ الذي يصنع ما ينفع الناس هو الذي يعرف ويدرك أسرار صناعة الأشياء. هكذا نفسّر الوظيفة الأسطورية للحدّاد الأفريقي في ميزته كبطَل حضريّ: لقد تم تكليفه من قِبل الرب باتمام الخلق على أحسن صورة وتنظيم العالم وتعليم البشر، أي تلقينهم الثقافة. تجدر الإشارة أيضاً إلى دور الحدّاد الأفريقي في إعدادات البلوغ والمجتمعات السرية: يتعلق الأمر هنا وهناك بكشف للأسرار أو بمعرفة للحقائق النهائية. نستشعر من هذا الدور الديني للحدّاد نسخةً عن مهمة البطَل الحضري للحدّاد السماوي: إنه يشارك في

t.me/Mesopotamia1972

التعليم الروحي للشبّان وهو من فصيلة الهداة، بل الممثل الأرضي للهادي الأول الذي نزل من السماء في ذلك الزمن السحيق. في اليونان القديمة، شكّلت بعض المخلوقات الأسطورية مثل تلشين Telchines وكابير Cabires وكوريت Courètes وداكتيل Dactyles أخويات سرية ونقابات للعاملين في الفلازة[1]. بحسب المأثورات المختلفة، كانت عصبة تلشين Telchines أول من اشتغل بالحديد والبرونز، واكتشَف الداكتيل Dactyles في إيديا صَهر المعدن كما اكتشف الكوريت Courètes معالجة البرونز؛ كانوا علاوة على ذلك معروفين برقصتهم الاستثنائية التي يأدّونها بطَرق أسلحتهم بعضها ببعض. الكابير Cabires كما الكوريت Courètes كانوا يسمَّون «سادة الأفران»، و«الأقوياء بالنار» وقد انتشر طقسُهم في كل الأنحاء المتوسطية الغربية[2]. الداكتيل Dactyles كانوا كهنة سيبيل ربّة الجبال وربّة المناجم والكهوف التي تتخذ من الجبال بيوتاً[3]. انقسم الداكتيل Dactyles بحسب المرويات إلى مجموعتين: 20 كائناً مذكراً عن

(1) **Boulanger et Gernet**. «Le genie grec dans la Religion.» (1933): 91; **Eliade M.** Histoire I, p.144

(2) **De Morgan, J.** «La préhistoire orientale». Vol. 3. Paul Geuthner, 1927. **Pauly – Wissowa,** «Real Encyclopadie der Classischen Altertumswissenschafit» (Stuttgart 1940), **Hemberg, B.** «Die Kabiren». Vol. 77. Almqvist & Wilksells Boktryckeri, 1950.

(3) **Radet, G.** «La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades» (687 - 546). Thorin & fils, 1893. **Gressmann, Hugo.** «Die orientalischen Religionen in hellenistisch – romischer Zeit.» (1930), p.59. **Hemberg, B.** «Die Idaiischen Daktylen. Elanders Boktr.,1952, p.41 - 59.

حول العلاقات بين الداكتيل والربة المتوسطية والوظائف التوليدية للداكتيل انظر:

Pestalozza, U. «Pagine di religione mediterranea». Vol. 19. G. Principato, 1945.

t.me/Mesopotamia1972

اليمين، 32 كائنا مذكراً عن الشمال. تقوم المجموعة اليمنى بتدمير أعمال السحر الخاصة بالمجموعة المقابلة. تقوم «الجوقات ـ النصفية» الموزَّعة حول المركز والمؤلفة من أجناس مضادة باستحضار بعض طقوس القِران المقدس أو الصراع المقدس [...]، التي تتشابه بشكل مثير للاهتمام مع الاتحادات القدسية والقرابين في الصين[1]». ينقل كليمنت الإسكندري[2] أن الكوريبانت Corybanthes، أو الكابير Cabires كانوا أخوة ثلاثة وقد تمّ قتل أحدهم من قِبل أخويه الآخرين، ودفنا رأسه على كعب جبل الأولمب. هذه الأسطورة المتصلة بالأسرار الكوسموغونية هي قرينة الأسطورة حول أصل الفلزات (الفصل السادس).

يمتلك الفلّازون الأسطوريون روابط مع السحرة (للمفارقة الداكتيل Dactyles والتلشين Telchines هم سحرة)، ومع الراقصين (الكوريبانت Corybanthes والكوريت Courètes معالجة هم راقصون)، ومع تلقين الأسرار وإعداد المريدين الشبان[3] (الكوريت Courètes). لدينا هنا رواسب أسطورية من أفكار قديمة تتصل بأخويّات الحدّادين والدور الذي تلعبه في الأسرار والإعدادات. يشير جانمير H.Jeanmaire إلى وظيفة الهداة التي يلعبها الكوريت Courètes في الاحتفالات الإعدادية المرتبطة بالفئات العمرية: يذكِّر الكوريت Courètes كمعلّمِين وأساتذة إعداد

---

(1) **Germain, G.** «Genèse de l'Odyssée». Presses universitaires de France, 1954.

(2) Protreptique, II, 20.

(3) **Jeanmaire, H.** «Couroi et courètes». No. 21. Arno Press, 1939; **Pettazzoni, R.** «I misteri.» Saggio di una teoria storico _ religiosa (1924), p.71; **Kerényi, K.** «Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien». Rhein _ Verlag, 1945, p.11 - 60.

t.me/Mesopotamia1972

بطريقة ما بمهمة الحدّادين الأبطال الحضَريين الأفارقة. إلى ذلك، وفي مرحلة متأخرة أكثر تعقيدا على الصعيد الثقافي، كانت الوظيفة الإعدادية للحدّاد أو البَيطار لا تزال حيّة بوضوح. شارك البيطار هو أيضاً في امتيازات الحدّاد وفي الرمزيات المتبلورة حول الحصان. لا يتعلّق الأمر بحصان الجَرّ الذي كان يستعمل في عربات الحرب، وإنما بالحصان الذي يُمتطى والذي يُنسب تأصيل سلالته للغجر الفرسان في آسية الوسطى. في قلب هذا السياق الثقافي، يستثير الحصان كل أنواع الابداعات الأسطورية. احتفظ الحصان والفارس بمكانة معتبرة في الإيديولوجيات والمناسك المتعلقة بعصابات الرِجال Männerbund وهنا يظهر دور البيطار: يزوره الحصان ـ الشبح في مشغله، أحيانا مع أودين Odhin أو جوقة «الصيد الغاضب Wilde heer ليصنع له نعلا»[1]. في بعض مناطق ألمانيا واسكنديناڤيا، شارك البيطار حتى فترة قريبة في سيناريوهات إعدادية تسمى Männerbunde. في شتايرمارك Steiermark، كان البيطار أثناء الإحتفال يصنع «الساعي» أي حصان العرض Le cheval mannequin ثم يقوم بقتله وبعدها ببعثه[2]. في اسكنديناڤيا وألمانيا الشمالية، الحدادة هي طقس إعدادي للدخول في المجتمع السري للرجال، لكنها أيضاً طقس للزواج: يعبّر طقس الحدادة وموت الحصان ثم بعثه من جديد (مع الفارس أو وحده) عن خروج العريس من مجموعة العازبين وانضمامه لمجموعة المتأهلين.[3]

(1) **Höfler, O.** «Kultische Geheimbünde der Germanen». Vol. 1. M. Diesterweg, 1934, p.53; **Ohlhaver H.**, « Der germanische Schmied und sein Werkzeug», p.95.

(2) Ibid, p.54.

(3) Ibid.

t.me/Mesopotamia1972

يلعب الحدّاد والبيطار دوراً مشابهاً في طقوس «جمعيات الرجال» اليابانية[1]. يسمّى الإله الحدّاد Ame no ma hitotsu no kami «إلهَ السماء الأعور». تقدّم الأساطير اليابانية مجموعة من الآلهة العوراء والوحيدة الساق لا يمكن فصلها عن طقوس «عصابة الرجال» الجرمانية Männerbunde: إنها آلهة البرق والجبال، أو الشياطين آكلة لحوم البشر.[2] إلى ذلك، يتم تمثيل أودين Odhin كعجوز أعور، أومتمتعاً برؤية ضعيفة حين لا يتم تصويره كأعمى[3]. الحصان - الشبح الذي يأتي إلى مشغل الحدّاد كان أعور هو الآخر. نحن هنا أمام نمط أسطوري - شعائري لن نحيط به في بحثنا[4]، ويهمنا حصرا أن نشير أن الأمر يتعلق بطقس إعدادي تُذَكّر الإعاقات الجسدية للشخصيات (العوراء، ذات الساق الواحدة، إلخ) التي يكتنفها بالتشوهات التي تميز أساتذة الإعداد (قصار القامة، أقزام، إلخ) في الأساطير الأخرى. تتمّ نسبة الآلهة المشوهة إلى الغرباء ورجال الجبال والأقزام السفليين، أي إلى شعوب جبلية وبعيدة عن المركز محاطة بالأسرار، شعوب أبناؤها من الفلّازين الأشداء. في الأساطير الشمالية، يحمل الأقزام لقب الحدادين المحبوبين، كما تحظى بعض الجنيات بالامتياز ذاته[5]. يتم تأكيد المأثورات حول شعب

---

(1) **Slawik, A.** «Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen.» Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4 (1936): 676 - 764, p.697.

(2) Ibid, p.697.

(3) **Höfler, O.** «Kultische Geheimbünde der Germanen», p.181.

(4) للاستفاضة في البحث انظر:

Delcourt, M. «Hephaistos ou la legende du magicien.» Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres (1957).

(5) **Thompson, S, ed.** «Motif _ index of Folk _ literature. A Classification of Narrative

t.me/Mesopotamia1972

قصير القامة يعيش في أعماق الأرض ومنذور بالكامل لأعمال الفلازة في أماكن أخرى. عند شعب دوغون Dogon، كان النيغريللو Nigrillo أو السكان الأسطوريون الأوائل للأرض حدّادين مثابرين وقد انتقلوا للعيش تحت الأرض ويُسمع صدى مطارقهم حتى الساعة[1]. انضوت «عصابات الرجال» المحاربة في أوروبا كما في آسية الوسطى والشرق الأقصى (اليابان) على طقوس إعدادية للحدّاد والبيطار فيها موقعهما الخاص. حين تم تشبيه أودين Odhin وعصبة «الصيد الغاضب» Wilde heer بالشيطان والعصبة الملعونة، كان ذلك بمثابة خطوة كبيرة نحو تشبيه الحدّاد والبيطار بالشيطان[2]. يتم اعتبار التحكم بالنار الذي يميز الساحر والشامان والحدّاد بمثابة عمل شيطاني في الفولكور المسيحي: تُظهر واحدة من الصوّر الشعبية المسيحية الأكثر انتشاراً الشيطان يبصق النيران. ربما نمسك هنا بالتحول الأسطوري الأخير للصورة النمطية لأستاذ النار. أودين ـ وتان Odhin _ Wotan كان سيد الغضب wut، أو الغاضب الديني furor religios، يكتب آدم فون بريمن Adam von Bremen: Wotan id est furor أي أن غضب وتان هو من النوع القدسي. يعبّر مصطلح wut كما بعض المصطلحات الأخرى في القاموس الهندو ـ أوروبي مثل furg، ferg، ménos عن الغضب والحرارة القصوى التي يسببها امتصاص مفرط

Elements in Folk _ tales, Ballads, Mythy, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest _ books, and Local Legends». Suomalainen tiedeakatemia, 1932, Vol. III, 39.

(1) **Tegnaeus H.**, «Le Héros civilisateur», p.16.

(2) **Bachtold _ Staubli**, «Handworterbuch des deutschen Aberglaubens», p.118, Bern 1952.

t.me/Mesopotamia1972

للقوة المقدسة. يقوم المحارب بالإحماء أثناء قتاله الإعدادي ويصدر حرارة تشبه «الحرارة السحرية» للشامانيين واليوغين (الفصل الثامن). عند هذا المستوى، يتشابه المحاربون بأساتذة النار الآخرين من السحرة والشامانيين واليوغين والحدّادين. ستكون العلاقات مذكورة بين الآلهة المحاربة (بعل، إيندرا، إلخ) والحدّادين السماويين (كوثر، تفاشتر) موضع إضاءة جديدة: يشتغل الحدّاد السماوي بالنار، كذلك يصنع الرب المحارب النار بواسطة غضبه furor داخل جسده الخاص بطريقة سحرية. يسمح الإعجاب بدور النار لتجارب سحرية ـ دينية شديدة التباين أن تتوافق وتولّف ما بين اتجاهات متفرقة كتلك التي للشامان والحدّاد والمحارب والروحاني. يجب علينا أيضاً أن نشير لثيمة فولكلورية أوروبية تتضمن فكرة تجدد الشباب بواسطة نار الفرن[1]. يلعب يسوع المسيح (أو القديس بيار، القديس نقولا أو القديس إيلوا) دور الحدّاد البيطار الذي يشفي المرضى ويعيد الشباب للشيوخ بوضعهم داخل فرن محمّى أو بصقلهم فوق سندان. يحاول جندي، كاهن (القديس بيار، إلخ) أو حداد آخر تكرار المعجزة مع امرأة عجوز (الحماة مثلا) لكنه يُمنى بفشل ذريع. لقد خلّص يسوع المسيح الحدّاد المتهوّر ببعث الضحية من عظامها أو من رمادها. في بعض المرويات، يصل يسوع المسيح إلى مشغل يرتفع فيه الشعار التالي: «هنا يسكن أستاذ الأساتذة». يدخل رجل مع حصان للبيطرة، فيستأذن يسوع الحدّاد لإنجاز العمل؛ يرفع ساقي الحصان واحدة تلو الأخرى ثمّ يضعهما

(1) **Edsman, C.** «Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. contes, légendes, mythes et rites.» Skrifter utgivna av Vetenskapssocieteten i Lund 34 (1949), p.30.

t.me/Mesopotamia1972

فوق السندان، ويحمي الحديد ثمّ يضعه حول الحدوة ويثبته بالمسامير. يرمي يسوع بعدها امرأة عجوزاً في نار الفرن (زوجة الحدّاد، حماته، إلخ)، ويصقلها فوق السندان يجعل منها امرأة حسناء شابة. حاول الحدّاد أن يصنع الأمر ذاته، بالنتائج التي نعرفها جيدا.»[1] لا تزال هذه الحكايات الشعبية تحتفظ بفكرة أسطورية ـ شعائرية حيث تلعب النار دور الإختبار الإعدادي وتكون أيضاً عنصراً للتطهير والتحويل (تمثل عمادة النار في المسيحية الأولى والغنوصية مثالاً متقدماً لهذه الفكرة[2]). يظهر يسوع في هذه الإبداعات الفولكلورية كأستاذ للنار بامتياز، وكبيطار يتمتع بامتيازات سحرية»، ما يؤكد بشكل لا يقبل النقاش ثباتَ المعتقدات القديمة. سيكون أستاذ النار كما النار ذاتها عرضة لتقييمات مختلفة: يمكن أن يكون إلها أو شيطانياً. تسري نارٌ سماوية مباركة أمام عرش الرب، وفي جهنّم تستعر النار الشيطانية. في الفولكلور الديني والأرضي للعصور الوسطى، يتبدى يسوع كأستاذ للنار وكذلك الشيطان. يهمنا أن نأخذ في الحسبان بأن الصور الأسطورية للحدّاد والبيطار احتفظت لوقت طويل بسطوتها على المخيال الشعبي، وأن هذه النصوص الشعبية واصلت مسيرها في التاريخ مشحونة بالمعاني الإعدادية. يمكننا النقاش بالتأكيد في المعاني التي أرادت الثقافات نقلها عبر وعي مسبق بواسطة الحكايات الشفهية، لكن نجانب الصواب لو حصرنا الموضوع على هذا النوع من الوعي. لا تتوجه الأسطورة إلى وعيٍ يقظ أو مثقّف بل تمارس سلطتها على المناطق العميقة من النفس، إنها تغذي وتستثير المخيلة. تتأكد الرمزيات الإعدادية

(1) Ibid, p.40.

(2) **Edsman,** C. «Le baptême de feu». Vol. 9. A. Lorentz, 1940, p.93, 134, 185.

t.me/Mesopotamia1972

للنار والحدادة والموت والبعث بواسطة النار والصقل فوق السندان بوضوح في الأساطير والطقوس الشامانية (الفصل الثامن). تؤثر صوَر مماثلة تستدعيها الحكايات في نفسية الجمهور بشكلٍ مباشر، حتى لو لم يفقه هذا الجمهور بشكل واعٍ المعنى الأصلي لهذا الرمز أو ذاك.

t.me/Mesopotamia1972

11

الخيمياء الصينية

إلى حدّ ما، يمكننا القول أن الصين لم تشهد فراغاً بين الروحانية الفلازية والخيمياء. لاحظ غرانيه Marcel Granet أن الطاوية «تعود في أصولها إلى أخويات الحدّادين المحتوية على أرفع الفنون السحرية وعلى سرّ القدرات الأولى»[1]. لذلك، ستنتشر التقنيات الخيميائية داخل الأوساط الطاوية والنيوطاوية. استقطب المذهب الذي نتفق على تسميته بالطاوية على عدد كبير من التقاليد الروحية التي أعاد إليها الاعتبار من زمن منسي. كي نقتصر على مثال واحد، اعتمد أساتذة الطاوية طُرُقا قديمة لإعادة صِحّة «الحياة الحيوانية» وبَرَكتها؛ انحدرت هذه الممارسات عبر خط مستقيم من الشامانية الأولى للشعوب الصيّادة، أي إنها تعود إلى فجر الزمن[2]. ولئلا نقع في الإلتباس، الاستمراريةُ لا تعني الهوية. لا يقوم الخيميائيون الصينيون مقام الحدّادين أو الروحانيين القدماء. عند الطاويين (على الأقل منذ سلالة هان Han الثانية) حيث الفرن الخيميائي هو وريث الحدادة القديمة، لا يُعطى الخلود لمن يسبك أدوات سحرية

(1) **Granet, M.** «Danses et légendes de la Chine ancienne», p.611.

(2) **Eliade, M.** «Le chamanisme « p.402.

t.me/Mesopotamia1972

(رغم أن السبك يستوجب تقديم قربان معين)، بل لمن يجيد صناعة خام الزئبق الإلهي Cinabre divin.

ها نحن أمام وسيلة جديدة للتألّه: «يكفي امتصاصُ الذهب النقي أو خام الزئبق للتحول إلى شبيه للآلهة[1]». اجتهد الخيميائي في الحقبة النيوطاوية خاصة من أجل العثور على «حكمة قديمة» عفا عليها الزمن، أو مأثورٍ قد تم بتره أو تشويهه من قِبل المجتمع الصيني. كان الخيميائي أيضا حِرفياً ومتعلّماً: لقد عاش أسلافه ـ من صيّادين وخزّافين وحدّادين وراقصين ومزارعين ومُنتَشين ـ في قلب التقاليد التي تنتقل مشافهةً عبر إعدادات خاصة وأسرار للمهنة. بدايةً، التفتت الطاوية باستحسان وحماسة إلى ممثلي هذه التقاليد. هذا ما يفسر الشغف الطاوي بالخُرافات الشعبية وبالتقنيات كافة من غذائية ورياضية وحرَكية وتنفسية وتمارين انتشائية وسحرية وشامانية وروحية، إلخ. يبعث كل ذلك على التفكير أنه على المستوى الشعبي موضع البحث، كانت بعض الممارسات التقليدية قد خضعت لتعديلات عدة: ليس علينا هنا سوى استذكار بعض التنويعات الغامضة على التقنيات الشامانية للوجد[2]. مع ذلك تحسّسَ الطاويون تحت قشرة خرافات كهذه بقاياً أصيلة للحكمة القديمة وسعوا في إثرها ونجحوا في نهاية الأمر في وضع اليد عليها. يروق للطاويين أن يقطفوا الوصفات والأسرار والتعاليم على هذا المستوى تحديدا، وفي قلب هذه المساحة التي تصعب إحاطتها من الثقافة حيث تطوف تقاليد لا غبار على أقدميتها، ـ تقاليدٌ مشتقّة من حالات روحية بائدة (انتشاءات وضروب قديمة من الحكمة مرتبطة بسحر الصيد واكتشاف الخزف والزراعة أو بالفلازة، إلخ).

(1) Kaltenmark M. «Lie Sien Tchouan», p.18.

(2) Eliade, M. «Le chamanisme» p.398.

t.me/Mesopotamia1972

استعاد الخيميائيون الطاويون ما يمكن استعادته من هذه المساحة الثقافية التي تعج بالمأثورات والمسلكيات القديمة العصية على الزمن، ولو أنهم أدخلوا على هذا الإرث تعديلات لا يمكن تجنبها. تنتمي الأفكار حول العمر المديد والخلود إلى عالم من الأسطوريات والفولكلوريات شبه الكونية. تتخطى مفاهيم مثل عشبة الخلود والمواد الحيوانية أو النباتية المشحونة بالحيوية والحاملة لأكسير الشباب والأساطير القديمة حول بقع نائية يسكنها الخالدون حدودَ الصين، لذا يتعذر شرح الأمر في بحثنا هذا. نشير فقط إلى الكيفية التي يستعيد بها الخيميائيون هذا التراث المتحدر من طقوس الصنّاع والحدادين وسيكون مفيداً أن نسلّط الضوء على التطوير المتأخّر نسبيا لبعض الأفكار الأساسية التي تطال نموّ الخامات والتحول الطبيعي للفلزات نحو الذهب والقيمة الروحانية للذهب. لقد تسرب بالتأكيد شيء من بنية التراكيب الطقوسية (حدّادون ـ أخويات إعدادية ـ أسرار المهنة) إلى الخيمياء الصينية: شكّلَ الإعداد بواسطة معلّم والتناقل الإعدادي للأسرار لفترة طويلة معياراً للتعليم الخيميائي في الصين وغيرها.

لا يتّفق المختصّون حول أصول الخيمياء الصينية؛ تتم لحدّ الآن مناقشة تواريخ النصوص الأولى التي تشير إلى العمليات الخيميائية. بحسب دوبس H.Dubs، تعود الوثيقة الأولى لعام 144 ق.م: في ذلك العام، هدّد قرار امبراطوري بالإعدام أمام الملأ كلَّ من يتم ضبطه ملتبساً في تزييف الذَهب؛ لكن كما يوضح نيدهام Joseph Needham، لا يمثّل تزييف الذهب مذهباً خيميائيا بصحيح العبارة. في الصين كما في غيرها، تتحدّد الخيمياء بمعتقَد مزدوج: 1ـ في تحويل الفلزات نحو الذهب 2ـ في القيمة التطهيرية للعمليات المنجزة من أجل الحصول على هذه النتيجة. تتأكد

t.me/Mesopotamia1972

المراجع الدقيقة حول هذين المعتقدين في الصين ابتداء من القرن الرابع ق.م. ويتم التوافق على اعتبار تسو ين Tsou Yen أحد معاصري منسيوس Mencius كمؤسس للخيمياء[1]. في القرن الثاني ق.م، تم الإعتراف بالعلاقة بين تحضير الذهب الخيميائي والحصول على طول العمر والخلود من قِبَل ليو آن Liu An ومؤلفين آخرين[2]. ستتشكل الخيمياء الصينية كاختصاص مستقل، باستعمال: 1ـ المبادىء الكونية التقليدية 2ـ الأساطير المرتبطة بإكسير الخلود والقدّيسين الخالدين 3ـ التقنيات التي تهتم في الوقت ذاته بإطالة الحياة والبرَكة والصحّة الروحية. تنتمي هذه العناصر الثلاثة، أي المبادىء والأساطير والتقنيات إلى الإرث الثقافي للتاريخ الأول، وسيكون من الخطأ الاعتقاد بأن تاريخ أول المستندات المكتوبة لهذه العناصر يعطينا عمرها بالتحديد. نرى إذاً علاقة واضحة بين صياغة الذهب والحصول على عِقار الخُلود واستدعاء الخالدِين: يَمثُل لوان تاي Luan Tai أمام الامبراطور وي Wu ويؤكد له بأنه قادر على تحقيق معجزاته الثلاث، لكنه لا ينجح إلا بتجسيد الخالدين[3]. ينصح الساحر لي شاو ـ كيون Li Chao ـ Kiun الامبراطور وي تي Wu Ti من سلالة هان بالتالي: «قدموا قرباناً لفرن تساو Tsao وبذلك يمكنكم استحضار كائنات (خارقة). حين تستحضرون الكائنات (الخارقة)،

---

(1) **Dubs, H.** «The beginnings of alchemy.» Isis 38.11947) 2/): p.63.

انظر للحاشيتين 10/ 11 للبيبليوغرافيا الكاملة حول الخيمياء الصينية

(2) **Needham, J.** «Science and civilisation in China». Vol. 5. Cambridge University Press, 1976, p.47.

(3) **Chavannes, E.**, and Qian Sima.»Les mémoires historiques de Se ـ ma TS ien». Vol. 3. E. Leroux, 1895, p.497.

t.me/Mesopotamia1972

يتحوّل غبار خام الزئبق إلى خام أزرق؛ حين يُنتج الذهب الأصفر، يمكنكم أن تصنعوا آنيةً للشراب والطعام وإذن تحصلون على عمر أطول. حين يطول عمركم، يمكنكم رؤية السُعداء hsien في جزيرة بونغ ـ لاي P'ong lai ـ وسط البحار. حين ترونهم وبعد أن تقدّموا القرابين fong وchan، فإذن لن تموتوا أبداً»[1]. ادّعت شخصية شهيرة أخرى هي ليو هسيانغ Liu Hsiang (79 ـ 8ق.م) بقدرتها على صناعة الذهب دون نجاح يذكر[2]. بعد قرون عدّة، سيحاول الخيميائي الصيني الأشهر باو بو تزو Pao P'u Tzu (254 ـ 334م) شرح اخفاق ليو هسيانغ بالقول بأنه لم يكن يمتلك الطب الحقيقي (حجر الفلاسفة) وأنه لم يكن حاضراً روحياً (على الخيميائي الصوم لمئة يوم، التطهر بالعطور، إلخ). «لا يمكننا أن ننجز التحول داخل قَصر مشيد يضيف باو بو تزو: يجب الاعتزال بعيداً عن الكفّار. الكُتُب غير كافية؛ ما نجده في الكتب لا ينتفع به إلّا المبتدئون، أما الباقي فهو سرٌّ لا ينتقل إلا مشافهةً، إلخ»[3]. ارتبط البحث عن الإكسير بالبحث عن الجزر النائية والمفعمة بالأسرار حيث يعيش «الخالدون»: كان اللقاء بالخالدين يعني تجاوز الشرط البشري والمشاركة في وجود غير زمني ومبارك. هجسَ البحثُ عن خالدي الجزر النائية الأباطرة الأوائل من سلالة تسين Tsin (219 ق.م) والامبراطور وي Wu من سلالة هان (110 ق.م)[4]؛ البحث عن الذهب كان يعني أيضا البحث عن جوهر روحي. «يمتلك الذهب طابعاً ملكياً: إنه يوجَد في مركَز الأرض وفي علاقات باطنية

---

(1) **T'Sien, Se Ma**. «Mémoires historiques». Ernest Leroux, 1895, vol. III, p.465.

(2) **Dubs, H.** «The beginnings of alchemy», p.74.

(3) Ibid, p.79 - 80 ; **Eliade, M.** «Le Yoga, immortalité et liberté.» (1959), p.287.

(4) **T'Sien, Se Ma**, «Mémoires historiques», vol. III, p.473, 499.

t.me/Mesopotamia1972

مع رهج الغار chüe أو الكبريت، ومع الزئبق الأصفر و«الحياة القادمة» («الينابيع الصُفر»)». هكذا يتم تعريف الذهب في نص صيني بعنوان huai ـ Tzu ـ nan يعود للعام 122 ق.م، حيث سنعثر أيضا على التأكيد حول الإيمان بتحول متسارع للفلزات.[1] من الجائز أن يكون هذا النص قادماً من مدرسة تسو ين Tsou yen أو حتّى من المُعلِّم نفسه. كما رأينا أعلاه (الفصل الرابع)، كان الإيمان بالتحول الطبيعي للفلزات شائعاً في الصين. ينحصر دور الخيمياء إذن بتسريع نموّ المعادن: مثل نظيره الغربيّ، شارك الخيميائي الصيني في عمل الطبيعة بتسريع إيقاع الزمن. تجدر الإشارة إلى أن تحويل الفلز إلى ذهب يحمل أيضاً طابعاً روحياً؛ يمثّل الذهبُ الفلزَ الكامل والمعصوم من الشوائب ـ وتتابع العملية الخيميائية ضمنياً الكمال التكويني للطبيعة، ما يعني أنها توصلها إلى المطلق والإنعتاق. تخضَع ولادة الفلزات في رحِم الأرض للإيقاعات الزمنية ذاتها التي تربط الإنسان بشرطه الجسماني والفاني: يرادف استعجال نموّ المعادن بالعمَل الخيميائي تبرئتها من قانون الزمن. يشارك الذهب واليشب في المبدأ الكوني يانغ yang، ولذلك يحفظان الجسد من الفساد. «لو وضعنا الذهب واليشب في الفتحات التسع للجثة، فستكون محفوظةً من التعفّن[2]»، يكتب الخيميائي

(1) **Dubs, H.** «The beginnings of alchemy», p.71 - 73.

(2) **Laufer, B.**» Jade. a study in Chinese archaeology and religion». Dover Pubns, 1912, p.299; **Ware, J.R.**, ed. «Alchemy, Medicine, Religion in the China of AD 320. The Nei Pien of Hung Ko. (Pao _ pu Tzu)». MIT Press, 1966.

كان تشي سنغ تزو يستهلك اليشب السائل فيدخل في النار دون أن يحترق وحصل على الخلود. انظر:

Kaltenmark M. «Lie Sien Tchouan», p.35; **Eliade, M.** «Le Yoga», p.287

t.me/Mesopotamia1972

كو هونغ Ko Hung، أما تاو هونغ ـ شينغ T'ao Hung _ Ching (القرن الخامس) فهو يعطي المحددات التالية: «عند فتح تابوت قديم، لو ظهرت الجثّة وكأنها حيّة ترزق، ستعثرون قرب الجسد على كمية كبيرة من الذهب واليشب». بحسب قوانين سلالة هان، دُفِنَ الأمراء والسادة بملابسهم المرصعة باللآلىء وبأغماد اليشب لحفظ الجسد من التحلل. للأسباب ذاتها، امتلكت الآنية الذهبية فضيلة خيميائية خاصة: إنها تطيل العمر حتى الخُلد. يكتب كو هونغ Ko Hung: «لو صنعتم من ذاك الذهب الخيميائي الصحون وآنية الطعام، ولو أكلتم وشربتم من تلك الآنية، فستعيشون طويلاً.[1]» يحدد الكاتب نفسه في مناسبة أخرى: « يصنع الإنسان الحقيقي الذهب لأنه يرغب بالخُلود فيتخذه طعاماً ويستعمله كعقار. ولكن ليكون فعّالاً، على الذهب أن يكون مصقولاً ومحضّراً بعناية. يمتلك الذهب المنتَج عبر عمليات المباركة والتحويل الخيميائيتين حيوية أعلى يمكننا بواسطتها حيازة الخلود.[2]»

«حتى لو أنّ عشبة شو ـ شنغ chu _ cheng يمكنها إطالة الحياة،
ألا تحاول أن تضع الإكسير في فمك؟
الذهب، بطبيعته، لا يؤذي؛
إنّه أيضاً الأغلى، في كل الأشياء.

(1) **Waley, A.** «Notes on Chinese Alchemy. Supplementary to Johnson's A Study of Chinese Alchemy.» Bulletin of the School of Oriental and African Studies 6.1 (1930): p.4.

(2) **Johnson, O. S.** «A Study of Chinese Alchemy», Shanghai, 1928. p.71; **Needham, J.** «Science and civilisation in China»., vol. V,2, p.14, 68, 107.

t.me/Mesopotamia1972

حين يضمه الحرفي (الخيميائي) لمجلسه
ستصير مدة حياته خالدة...
حين يدخل الغبار الذهبي في الفتحات الخمس،
ينجلي الضباب مثل غيوم الشتاء بواسطة المطر
تعود الجياد السود بيضاء
تنبت الأسنان المتساقطة من جديد
يصير العجوز الضعيف شاباً فتياً ممتلئاً بالرغبات؛
تعود المرأة العجوز المتهالكة من جديد امرأة شابة.
ذلك الذي تغيرت هيئته والذي نجا من مخاطر الحياة
سيحمل اسم الإنسان الحقيقي لقباً له[1]».

بحسب تقليد محفوظ في كتاب صيني بعنوان **السيَر الذاتية الكاملة للخالدين Lie Hsien Ch'uan Chuan**، نجح وي بو ـ يانغ Wei Po ـ yang كاتب هذا المديح للإكسير في تحضير حبوب الخلود. بابتلاع بعض هذه الحبوب، غادر بجسده مع أحد تلامذته وكلبه الأرضَ وذهب للقاء الخالدين الآخرين[2]. يتحقق الخلود الجسدي وهو الهدف الأسمى للمعلِّمين الطاويين بابتلاع الأكاسير المحضرة في المختبر[3]. لا يضع خبير بالخيمياء الظاهرية wai tan اسمه سان سو مو

(1) **Po _ yang, W.** «An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts' an T'ung Ch'i, written by Wei Po _ yang about 142 AD.» translated by Lu _ ch'iang Wu, Isis (1932): 210 - 89., chap. XXVII; Waley, Ibid, p11.

(2) **Giles, L.** «A gallery of Chinese immortals». Vol. 33. J. Murray, 1948, p.67.

(3) **Needham, J.** «Science and civilisation in China», V, 2, p.93.

t.me/Mesopotamia1972

Sun Ssu ـ mo (خيميائي ـ طبيب من القرن السابع) فعالية الأكاسير موضع الشك ولا احتمالية صنعه بواسطة الوصفات التقليدية. في مقدمة كتاب بعنوان **القواعد الأساسية للخيميائيين الكلاسيكيين Tan Ching Yao Chueh**، يكتب سان: «لقد قرأتُ كتب الأزمان القديمة واحداً تلو الآخر؛ تُجمِع كلّها على أن ظهور الأجنحة على جسد المريد وصعوده في السماء هي من تبعات الإكسير. ما قرأتُ هذه الأشياء إلا وشعرتُ برغبة لاهبة في قلبي. حسرتي الوحيدة أن الطريق الإلهي هي في غاية البُعد والزقاق هو عبر الغيوم التي يتعذر الوصول إليها. أشاهد السماء عبثاً، ولا أعرف كيف أصِلها. بدأت أعدّ لتحضير الأكاسير بواسطة التحولات الدورية وتقوية المواد بالنار، وبواسطة القواعد الكفيلة بتحضير اليشب المحمول والذهب السائل. لكن هذه القواعد غامضة وصعبة ومفعمة بالتناقضات وغير مضمونة التبعات. كيف لشخص محروم من الفضيلة الباطنية أن يفهمها؟».[1] في موضع أبعد في تلك المقدمة، يطمئن سان القارىء: «لقد جربت شخصياً عدّة قواعد خيميائية مكدّسة في هذا الكتاب وقد أتت دوماً بالنتائج الفضلى. لقد أعطيتُ كذلك كل التوجيهات اللازمة التي لو اتّبعناها بشكل صحيح، فالنجاح مضمون».[2] حتى السنوات الأخيرة، اعتبر العلماء الأوروبيون الخيمياء الظاهرية wai tan أو الخيمياء ـ العلاجية «خارجية»، بينما الخيمياء الداخلية tan ـ nei أو اليوغية هي «داخلية».

(1) Sivin, N. «Chinese alchemy. preliminary studies.» (1968): 146 - 148.

(2) Ibid, p.150.

t.me/Mesopotamia1972

رغم مقبولية هذه الثنائية عند المؤلّفين المتأخرين [1]، فقد كانت خيمياء واي ـ تان في الفترة التي تتناولها الدراسة داخلية مثل نظيرتها اليوغية [2]. في الواقع، يتموضع سان سو ـ مو Sun Ssu – mo الرمز الممثل للخيمياء الخارجية بالكامل في قلب التقليد الطاوي الباطني. يؤيّد الخيميائيُ الموازاةُ التقليدية بين العالَم الأصغَر والعالَم الأكبَر، وهو أمرٌ مألوف في الفكر الصيني. تتمّ موازاة الخماسية الكونية wu ـ hsing، (ماء، نار، خشب، ذَهَب، تراب) بأعضاء الجسم البشري: القلب بجوهر النار، الكبد بجوهر الخشب، الرئتان بجوهر الفلز، الكلى بجوهر الماء، والمعدة بجوهر التراب [3]. يتم أيضا تأويل العالَم الأصغر الذي هو الجسد بمصطلحات خيميائية. «نار القلب حمراء مثل غبار الزئبق، وماء الكلى سوداء مثل الرصاص»، يكتبُ المؤلّف الذي يقتفي السيرة الذاتية للخيميائي الشهير لي تو Lii Teu (القرن الثامن بعد الميلاد) [4]. حين تتم موازاته بالعالَم الأكبر، يمتلك الإنسان في جسده كل العناصر التي تشكّل الكون وكل القوى الحيوية التي تؤمن تجدده الدوري، لكن لا بد من معونة جوهر ما أو عنصر أصيل. من هنا، لا تكمن أهمية غبار الزئبق في لونه الأحمر (لون الدم، المبدأ الحيوي) فحسب، بل لأنه حين يوضع في النار يوّلد الزئبق. إنّه يحضن إذاً سر البعث بواسطة النار (لأن الاحتراق يمثّل الموت). يعني ذلك أن

(1) Ibid, p.174.

(2) Ibid,.15, n18.

(3) Johnson, O. S. «A Study of Chinese Alchemy», p.102.

(4) Martin, W. «The lore of Cathay. or, The intellect of China». Fleming H. Revell Company, 1912, p.60.

t.me/Mesopotamia1972

النار قادرة على تأمين البعث الأزلي للجسم الإنساني، وفي نهاية الأمر، ضمان الخلود. يكتب باو بو تزو Pao P'u Tzu أنه لو مزجنا ثلاثة أرطال من غبار الزئبق برطلٍ من العسل، ولو جفّفنا المزيج في الشمس لنسحب منه بعدها حبوباً بحجم حبّة القنّب، فإن عشرة من تلك الحبوب يتم تناولها خلال سنة تعيد السواد للشعر المشتعل شيباً، وتُنبت الأسنان المتساقطة، ولو أكملنا سنة أخرى نحصل على الخُلد[1].

يُعتبر كتاب السيَر الأسطورية للخالدين Lie ـ sien Tchouan ـ المنسوب لليو هيانغ Lieou Hiang (77 ـ 6 ق.م)المعدّل في القرن الأول م. ـ أحد أقدم النصوص التي تشير إلى غبار الزئبق كعقار لإطالة الحياة. «استعمَل الهان Han غبارَ الزئبق من أجل الحصول على الذهب (لم يكن الذهب مستهلكاً بكثرة، وإنما محوّلاً إلى أواني سحرية). لكن منذ العصور الأولى، ساد الاعتقاد بأن تناول غبار الزئبق يمكن أن يجعل الجسم أحمر بالكامل»[2]. بحسب كتاب السير الأسطورية، فإنّ حاكماً يتناول غبار الزئبق لمدّة سنوات ثلاث، يحصل على ثلجٍ خفيف من غبار الزئبق الإلهي. بعد أن يستهلكه طوال سنوات خمس، سيكون قادراً على أن يتنقّل وهو يطير[3]. كان تشي فو Tch'e ـ fou يجيد صناعة الزئبق وتنقية غبار الزئبق الذي كان يتناوله مع الملح الصخري: بعد ثلاثين عاما (من هذا النظام الغذائي)، صار تشي يشبه الشبان اليافعين،

---

(1) Johnson, O. S. «A Study of Chinese Alchemy», p.63; Ware, J.R.»Alchemy, Medicine, Religion in the China of AD 320, p.74.

(2) Kaltenmark, M. «Lie Sien Tchouan», p.18 - 19.

(3) Ibid, p.146 - 147.

t.me/Mesopotamia1972

وصار شَعره وزغبه أحمر[1]. كان يمكن أيضاً توليد غبار الزئبق داخل الجسد الإنساني، وتحديدا بتقطير المني. «يتدلى الطاوي رأساً على عقِب، مقلّداً الحيوانات والنباتات، مصعّدا في دماغه جوهرَ نطفته.» توجد حقول غبار الزئبق» الشهيرة ـ **tan ـ t'ien** داخل المناطق الأكثر سرية في الدماغ والبطن: هنا يتحضّر خيميائياً جنينُ الخلود. اسم آخر لحقول غبار الزئبق هو **K'ouen ـ louen** والمصطلح يشير في الوقت ذاته إلى جبل عند البحر الغربي مسكن الخالدين، وإلى منطقة سرية في الدماغ تتضمن غرفة شبيهة بالمغارة. يشير مصطلح تونغ ـ فانغ tong fang كذلك إلى غرفة المخدع وإلى النيرفانا» ـ niwan من أجل بلوغ النيرفانا بواسطة التأمل الروحاني، يدخل المرء في حالة فوضوية houen شبيهة بالحالة الأولية الفوضوية واللاوعية للعالَم غير المخلوق[2]. يستحوذ عاملان مهمان على اهتمامنا: 1. الموازاة بين الجبل الروحاني كوان ـ لوان والمناطق السرية في الدماغ والبطن. 2. الدور الممنوح للحالة الفوضوية التي إن تحقّقت بواسطة التأمل ستسمح بالتسلل إلى هذه المناطق السرية لحقول غبار الزئبق، ما يجعل التحضير الخيميائي لجنين الخلود معقولاً. يؤكد التعرّف على الجبل الروحاني كوان ـ لوان داخل الجسد الإنساني ما أشرنا إليه مرّات عدّة: يثبّت الخيميائي الطاوي ويواصل تقليداً قديماً متضمناً وصفات لإطالة العمر وتقنيات من علم الوظائف الروحاني. في الواقع، جبل بحر

---

(1) Ibid, p.271.

(2) **Stein, R.** «Jardins en miniature d'Extrême _ Orient.» Bulletin de l'École française d'Extrême _ Orient 42 (1942): p.86.

t.me/Mesopotamia1972

الغرب أو موطن الخالدين هو عبارة عن صورة تقليدية وقديمة جداً للعالم منقبضاً، أو للكون بنسخة مصغّرة. لجبل كوان ـ لوان طابقان: مخروط أيمن يعلوه مخروط مقلوب[1] مثل فرن الخيمياء. لكن نبات القرع مكونٌ هو الآخر من كرتين متقابلتين؛ وهكذا تمثل القرعة الكون مصغّراً ويلعب القرع دوراً مهماً في التصور والفلكلور الطاوييّن. تسكن عين الحياة والشباب في هذا العالَم الأصغر على شكل القُربة. ثيمة العالم على شكل قرعة هي قديمة بما لا يقبل الشك[2]. يعلن نص خيميائي في غاية الأهمية ما يلي: «من يجني غبار الزئبق (أي حب الخلود) فليتخذ السماء مثالاً وليتصوّر الأرض. سيجدهما بالالتفات إلى نفسه وسيكتشف داخل جسده سماءً على شكل قربة[3].» في الواقع، حين يحصل الخيميائي على الحالة الفوضوية للّاوعي، يتسلل إلى المسكن الأكثر سرية للكينونة الذي يبلغ شعاعه ومساحته بوصة

(1) **Hentze, C.** «Tod, Auferstehung, and Weltordnung. das mythische Bild im haltesten China», in den grossasiatischen und zirkumpazifischen Kulturen. Vol. 1. Origo Verlag, 1955, p.33,160.

(2) **Stein, R.** «Jardins en miniature d'Extrême _ Orient.», p.45.

سنجد ثيمة المسكن الفردوسي السعيد والممتلىء منذ القدم مرتبطة بثيمة القرعة أو الوعاء ذي العنق الضيق (ص.55)؛ يجتمع السحرة والخيميائيون كل ليلة في غرفة على شكل قرعة (ص.57). النموذج المثالي لهذه القرعة سيكون المغارة التي تمثل معقلاً سرياً ومسكناً للخالدين ويتم إعداد المريد على الأسرار في ظلمة المغارة. «ترتبط ثيمات الإعداد بشكل وثيق بالمغارة أو «تونغ» الذي يرمز في النهاية إلى «سحري، عميق، تجاوزي» (ص.44). كانت للمغاور (وهي عالم فردوسي مستقل) مداخل وعرة. إنها أوعية مغلقة، بعنق ضيق وعلى شكل قربة (ص.45).

حول «السماء ـ القربة» انظر:

Soymié, M. «Le Lo _ Feou Chan: Essai de monographie». Diss. 1954.

(3) Ibid, p.59.

t.me/Mesopotamia1972

مربعة[1]: هذه المساحة الجوانية هي على شكل قربة. تكون الحالة الفوضوية المتحققة بواسطة التأمل والضرورية للعملية للخيميائية موضعاً للاهتمام في بحثنا لأسباب عدة. السبب الأول هو التشابه بين الحال اللاواعية (مثل حال الجنين أو البيضة) والمادة الأولى **materia prima** أو الكتلة الملتبسة **massa confusa** للخيمياء الغربية، التي نركّز عليها فيما بعد.[2] لا يجب أن نفهم مصطلح **materia prima** حصراً كحالة أولية للمادّة، وإنما أيضاً كتجربة داخلية للخيميائي. يُشبه إرجاعُ المادة لحالتها الأولية من التماثل المطلق على مستوى التجربة الداخلية الانقباضَ الى حالة الحَمل والجنينية. يشكّل موضوع الشباب المتجدد وإطالة العمر بواسطة الانقباض الرحمي **regressus ad uterum** فكرةً رئيسية **leitmotiv** في الطاوية. الفكرة الأكثر استعمالاً هي «التنفس الجنيني» **si ـ t'ai** لكن يمكن للخيميائي العودة الى الحالة الجنينية عبر انصهار العناصر في فرنه. يخبرنا نصّ من الطاوية الحديثة التوفيقية ما يلي: «كشف (البوذا الرحيم) جولاي تاثاغاتا **Tathâgata** طريقة العمل (الخيميائية) للنار وعلّم الناس أن يتسلّلوا من جديد إلى داخل الرحم لإعادة صقل طبيعتهم (الفعلية) وليستكملوا حصتهم من الحياة»[3]. يمكننا القول أن فكرة الرجوع إلى الرحِم التي طرحها المؤلفون الطاويون والغربيون على حد سواء[4] ليست سوى تطوير لفكرة أكثر قِدماً وانتشاراً كانت قد تأكدّت عند مستويات قديمة من الثقافة: الشفاء

---

(1) Ibid, p.54

(2) Ibid, p.215.

(3) Ibid, p.97.

(4) Ibid, p.216.

t.me/Mesopotamia1972

بالعودة الرمزية إلى أصل العالم، أي بتحديث الخَلق الكوني[1]. تتضمن مجموعة من العلاجات القديمة تكراراً طقوسياً لخلق العالم، ما يسمح للمريض بالولادة من جديد ومعاودة الوجود برصيد كامل من القوى الحيوية. استعاد الطاويّون والخيميائيون الصينيون هذه الطريقة التقليدية وطوروها: بدلاً من قَصرها على شفاء بعض الأمراض الخاصة، فقد استخدموها من أجل شفاء البشر من البلى الزمني، أي من الشيخوخة والموت. ابتداء من حقبة معينة، سيتم اعتبار الخيميائية الخارجية wai tan «ظاهرية» على نقيض الخيمياء الداخلية اليوغي nai tan التي تمّ اعلانها وحدها خيمياء «باطنية». ما يبرر هذا التصنيف هو أن الأكسير يتحضّر في جسد الخيميائي ذاته بواسطة طُرق من الفيزيولوجيا الروحانية، ودون عون المواد النباتية والمعدنية. يميّز بينغ هسياو Pêng Hsiao الذي عاش في نهاية القرن التاسع والنصف الأول من القرن العاشر في تعليقه على مقالة **T'san T'ung Ch'i** بين الخيمياء الظاهرية التي تهتم بالمواد الحسيّة والخيمياء الباطنية التي لا تستعمل سوى «أرواح» هذه المواد[2]. كان الفصل قد أُنجِزَ قبل ذلك بكثير من قبل هوي ـ سو (515 ـ 577م) **Hui ـ Ssu**. تُستعرض خصائص الخيميائي الباطني بوضوح في المقالة حول التنين والنِمر لسو تونغ ـ بو Su Tung ـ P'o، المكتوبة عام 1110م. تتشابه الفلزات النقية والمتعالية بمختلف أعضاء الجسد، وتُجرى العمليات الخيميائية في

(1) **Eliade, M., and Hildegard** K. «Kosmogonische Mythen und magische Heilungen.» (1956): p.37.

(2) **Waley, A.** «Notes on Chinese Alchemy», p.15.

t.me/Mesopotamia1972

ضمير المجرِّب بدل أن يتم إجراؤها في المختبر. يقول سو تونغ: «التنين هو الزئبق، هو منيّ ودم يأتي من الكلى ويُحفظ في الكبد. النمر هو الرصاص، هو نُفُسٌ وقوة جسدية. إنه يخرج من الدماغ ويُحفظ بواسطة الرئتين. حين تخمد الروح، يعمل النَفَس والقوة معا. حين تتضخم الكلى، يسيل المني والدم معا»[1].

يبلغ تحويل الخيمياء إلى تقنية زاهدة ومتقشفة ذروته في القرن الثالث عشر، حين اشتد عود مدارس الزن Zen وسيكون كو شانغ ـ كينغ **ko Ch'ang ـ Kêng** العروف بلقب بو ـ يو شوان **Po Yu ـ Chuan** الممثل الأساسي للخيمياء الطاوية الزن. وهكذا يحدد «كو» الطرق الثلاث للخيمياء الباطنية:[2] في الأولى، يشغل الجسد دور عنصر الرصاص والقلب دور عنصر الزئبق. يوفَر التأمل dhyâna السائل الضروري (للعملية الخيميائية) وكذلك شرارات الذكاء والنار الضرورية. يضيف كو شانغ ـ كينغ «عبر هذه الطريقة، يمكن لولادة تتطلب عادة أشهراً عشرة أن تنتهي برمشة عين.» يكشف هذا التحديد الكثير فكما يلاحظ والي Waley، يقدّر الخيميائي الصيني أن العملية التي يتم بواسطتها توليد الأطفال يمكن استعمالها لتوليد حجر الفلسفة[3]. المقابلة بين التوليد وصنع الحجر تتضمنه كتابات الخيميائيين الغربيين (يقال، مثلا، أن النار يجب أن تشتعل بشكل مستمر تحت القدر لمدة أربعة أسابيع، الفترة الضرورية لإنضاج الجنين البشري).

---

(1) Ibid, p.15; **Wu, Lu ـ Chiang**, Tenney L. D., and Wei Po ـ Yang. «An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts an T'ung Ch'i.» Isis 18.2 (1932): p.255.

(2) **Waley, A.** «Notes on Chinese Alchemy», p.16.

(3) Ibid.

t.me/Mesopotamia1972

تتسم الطريقة المحبّذة من كو شانغ ـ كونغ بالتقاء عدة تصورات تقليدية، يعود بعضها إلى زمن سحيق: هناك أولاً مقارنة الفلزات والمعادن بالأجسام التي تنبت في الأرض مثل جنين في الرحم الأمومي. ثانيا، الفكرة بأن الإكسير (= حجر الفلاسفة) يحتفظ في الوقت ذاته بطبيعة الفلز وطبيعة الجنين؛ أخيرا، الفكرة بأنه يمكن تسريع عمليات النمو المتتابعة (للفلز والجنين) بطريقة عظيمة، وبذلك لن يكون تحقيق النضج والكمال على المستوى المعدني للوجود فحسب (أي بانتاج الذهب)، وإنما على المستوى البشري أيضا بانتاج إكسير الخلود. بفضل الموازاة بين العالَم الأصغر والعالَم الأكبر، يتوافق المستوى البشري والمستوى المعدني. بما أن العمليات الخيميائية تجري في جسد المريد نفسه، يتوافق الكمال والتحول في الفلزات فعلياً مع الكمال والتحول عند البشر. كان التطبيق العملي للخيمياء الباطنية للمقابلة بين الإنسان والكون مفهوماً في النظام التقليدي الصيني: بالعمل عند مستوى معين، نتحصّل على نتائج على كل المستويات المناسبة.

تمثل الطريقتان الباقيتان للخيمياء الباطنية التي ينصح بهما كو شانغ ـ كينغ تنويعات على عملية مشابهة. لقد تمت في الطريقة الأولى مماثلة الجسد بالرصاص والقلب بالزئبق، وتم إيقاظ وتفعيل العناصر الخيميائية الأساسية للجسد على المستوى الفيزيائي والعضوي للكائن البشري. سيتم الأمر وفق الطريقة الثانية على المستوى الوظيفي والنفسي: يقوم النفَس مقام عنصر الرصاص، والروح مقام عنصر الزئبق، ما يشير إلى أن العمل الخيميائي يُنجَز بالاشتغال على التنفس والحالات النفسية، أي بممارسة نوع من اليوغا (حبس النفَس، التحكم والتثبيت للتدفق النفسي ـ الذهني).

t.me/Mesopotamia1972

أخيرا، ووفق الطريقة الثالثة، يتناسب المنيّ مع عنصر الرصاص والدم مع عنصر الزئبق، وتقوم الكلى مقام عنصر الماء والروح مقام عنصر النار.

كيف لنا ألا نعثر في هذه الطُرق الأخيرة للخيمياء الصينية الباطنية على بعض التشابهات الفاقعة مع التقنيات الهندية اليوغو ـ تانترية؟ يعترف كو شانغ بالأمر ضمنياً: «لو حصل اعتراض بأن الطريقة هي بالضبط طريقة البوذيين الزن، نُجيب بأنه لا وجود لوجهتين تحت السماء، وبأنّ الحكماء كلّهمْ يملكون القلب ذاته»[1]. العامل الجنسي تحديدا يرجَّح أنه من أصول هندية. تجدر الملاحظة أن التداخل الحاصل بين الطرق الخيميائية والطرق اليوغو ـ تانترية (التي تتضمن أيضا حبس النفَس اضافة الى «سكون المني») قد حصل في الاتجاهين: إن كان الخيميائيون الصينيون قد استعاروا في المدارس الطاوية طرقاً خاصة ذات تنويعات تانترية، فإن المدارس التانترية قد استعملت بدورها الرمزية الصينية (بتشبيه المرأة مثلا ببوتقة الخيمياء، إلخ[2]). أما تقنيات الإيقاع التي تفضي إلى إيقاف

(1) Ibid, p.16.

(2) **Eliade M.** Le Yoga, p.396; **Van Gulik, R.H.** «Erotic Colour Prints of the Ming Period, with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, BC 206 _ AD 1644. 3 vols.» Tokyo: Private Printing (Reprinted and edited in 2004, with introductions by J. Cahill, WL Idema and S. Edgren. Leiden: Brill) (1951), p.115.

لقد كان جونغ تشينغ كونغ يعرف تماما طريقة «التصليح والقيادة» ـ وهي عبارة تستخدم عادة للإشارة إلى التقنيات الجنسية الطاوية أو «ممارسات غرفة المخدع». «كان يستقي جوهر هذه الممارسات من المرأة المحفوفة بالأسرار؛ كان المبدأ أن الأرواح الحيوية التي تعيش في الوادي لا تموت لأنها هي التي تحافظ على الحياة وتغذي النفس. لقد صار شعره الأبيض أسود ونبتت أسنانه المتساقطة. هذه الممارسات تشبه ما مارسه لاو ـ تزو، ويقال أنه كان استاذا للاو ـ تزو، انظر:

Kaltenmark, M. «Lie Sien Tchouan», p.55 - 56.

t.me/Mesopotamia1972

النفَس، فقد كانت تنتمي مسبقاً إلى المذهب الخيميائي الصيني منذ عصور عدّة. يكتب باو بو تزو Pao P'u Tzu أن تجدد الشباب يكون بقطع التنفس خلال ألف دقّة للقلب: «حين يصل عجوز إلى هذا الحد، يتحوّل إلى شاب فتيّ[1]». تحت التأثير الهندي، تستعير بعض المدارس النيوطاوية حبس النَفَس وسيلة لتسكين المني والتدفق النفسي ـ الذهني من مدارس «اليد اليسرى» التانترية؛ عند الصيني، يتكفل حبس النفس والمني معاً بإطالة العمر[2]. لأن لاو ـ تزو وتشوانغ تزو كانا قد عرفا تقنية «التنفس المنتظم»، كما أن «التنفس الجنيني» قد تم الثناء عليه من قبل عدة مؤلفين طاويين[3]، يحق لنا أن نستنتج أصالة التقنيات التنفسية الصينية: إنها تنبثق كما عدة تقاليد روحية صينية أخرى من التقليد التاريخي القديم الذي أشرنا إليه في بداية الفصل والذي يتضمن، في جملة أمور، وصفات وتمارين من أجل

عند لاو ـ تزو، كانت المرأة المحفوفة بالأسرار ترمز إلى الوادي الذي خرج منه الكون انظر:

Stein, R. «Jardins en miniature d'Extrême _ Orient», p.98.

لكن في النص الذي أتينا على ذكره، تشير هذه العبارة إلى الجسم الصغير وتحمل بالتالي دلالة فيزيولوجية محددة انظر:

Kaltenmark, M. «Lie Sien Tchouan», p.56.

كان الأمر يقوم عمليا على امتصاص طاقة النساء اللواتي يتم معاشرتهن. «تنبثق هذه الطاقة من المصادر الأصلية ذاتها للحياة وتؤمن امتدادا كبيرا للعمر (المصدر ذاته، ص.57). «أكد كو هونغ وجود أكثر من عشرة مؤلفين طاويين يتكلمون عن ممارسات جنسية طاوية وأن المهم في كل هذه الممارسات هو «استرجاع الطاقة من أجل ترميم العقل» (المصدر ذاته، ص.84، ص.181 ـ 182.

(1) Johnson, O. S. «A Study of Chinese Alchemy», p.48.

(2) Eliade M. «Le Yoga», p.395.

(3) Ibid, p.71; Wilhelm, H. «Eine Chou _ Inschrift über Atemtechnik.» Monumenta Serica 13.1 (1948): p.385 - 388.

t.me/Mesopotamia1972

الحصول على الصحة المثلى والبركة الحيوية. هدَفَ «التنفس الجنيني» إلى محاكاة تنفس الجنين في بطن الأم. «بالعودة إلى القاعدة، بالرجوع نحو الأصل، نطرد الشيخوخة ونرجع لحالة الجنين»: هذا ما نراه مكتوبا في مقدمة كتاب **قواعد شفهية للتنفس الجنيني** T'ai – si K'eou Kieu. إلى ذلك، سيتابع الخيميائي «العودة نحو الأصل» التي شرحناها للتو، بوسائل أخرى.

t.me/Mesopotamia1972

12

الخيمياء الهندية

تمّ تأكيد الخيمياء كتقنية روحية أيضاً في الهند. كنا قد أشرنا في كتاب سابق إلى روابطها المتشعبة مع الهاثايوغا Hathayoga والتانترية[1] ولذلك نكتفي بتفصيل أهم هذه الروابط. نبدأ أولاً بالتقليد الشعبي الذي يُسجّل أيضا لدى الرحّل العرب والأوروبيين والمختصّ باليوغيين ـ الخيميائيين: لقد استطاع هؤلاء بالتعديل الوسطي للنفس المنظّم prânâyâma واستعمال العقاقير النباتية والمعدنية إطالةَ شبابهم بشكل لانهائي وتحويل الفلزات إلى ذهَب. يتحدث عدد كبير من الأساطير عن معجزات يوغو ـ زهدية للخيميائيين: إنهم يطيرون في السماء ويصبحون لامرئيين، إلخ[2]. نشير عرَضاً إلى أن «معجزات» الخيميائيين هي عبارة عن قدرات خارقة أو كرامات يوغية siddhi. يتمّ تأكيد التعايش بين اليوغا التانترية والخيمياء داخل التقليد المتنور الذي تمثله النصوص السنسكريتية والمحلية ويذيع صيت ناغارجونا فيلسوف طريقة مادياماكا mâdhyamaka Nâgârjuna كمؤلّف لعدة مقالات خيميائية؛ من بين الكرامات التي يختص بها

(1) **Eliade, M.** «Le Yoga», p.274.

(2) Ibid, p.276.

t.me/Mesopotamia1972

اليوغين، يُسجّل تحويل الفلزات إلى ذهب وسيكون أشهر الحكماء siddha التانتريين مثل كاباري Capari، كاماري Kamari، ڤيالي Vyali في الوقت ذاته خيميائيين معروفين؛ هكذا مثلا تَحمِل تقنية سومارازا somarasa الخاصة بمدرسة ناثا سيدا Nâtha Siddha رمزية خيميائية جلية. أخيراً، في مقالة **Sarva - darçana - samgraha** يرى مادهافا Madhave في الخيمياء (أو علم الزئبق raseçvara darçana) فرعاً من الهاثايوغا. لا ينحصر دور النظام الزئبقي راسايانا في كيل المديح للفلز، بل يطمح من خلال حفظ الجسد للوصول مباشرةً إلى الهدف الأسمى الذي هو الانعتاق. يتابع مادهافا في **راساسيدهانتا Rasasiddhanta**: «إنّ انعتاق الروح الحيوية جيفا jîva هو ما سنجده مُستعرَضاً في النظام الزئبقي[1]». سيكون من المفيد شرح مصطلح rasâyana، أو «خيمياء». تُستعمل كلمة rasâ أي «لبّ، عصارة» لتعيين الزئبق (ترجمها البيروني على نحو خطأ إلى الذَهب)؛ تشير راسايانا إذاً إلى طريق (أو «عرَبة الزئبق»). إلى ذلك، يسمى الفصل المتعلّق بتجديد الشباب في الطب التقليدي الهندي Ayurveda راسايانا. في الإطار نفسه، يقوم العلاج الهادف لشفاء المرضى وإعادة الشباب للشيوخ على عزل المريض في غرفة مظلمة لعدّة أيام. أثناء الإقامة في الظلمات، يخضع المريض لانقباض نحو الرّحم regressus ad uterum يسمح له بولادة جديدة. في الواقع، هذه الشعيرة الطبية هي امتداد لاحتفالية إعدادية قديمة تسمى dîksâ (أي المباركَة). يتم عزل المضحّي في سقيفة خاصة حيث يحوّله الكهنة إلى جنين[2] من أجل ضمان ولادة

---

(1) Ibid, p.281 - 282.

(2) **Aitareya Brâhmana** I,3.

t.me/Mesopotamia1972

جديدة له في العالم السماوي ومماثلته بالآلهة[1]. بالمحصّلة، يقوم هذا الطَقس الإعدادي القديم بالعودة الرمزية إلى الجنين متبوعاً بالبعث على مستوى روحي أعلى (ألوهية، خلود)، وهو ما يتم تفسيره في الطب التقليدي كوسيلة لإعادة الشباب ويتم تحديده عبر مصطلحات تشير إلى الخيمياء. كما في الصين، تعززت الخيمياء الهندية بطقوس قديمة من «الخلود» و«الألوهية» وبطُرق تحديد الشباب بواسطة النباتات والمواد المعدنية.

تفرض بعض التقاطعات بين اليوغا وخاصة الهاثايوغا التانترية والخيمياء نفسَها بشكل طبيعي على الفكر. إنه أولاً التماثل الواضح بين اليوغي الذي يشتغل على جسده الخاص وحياته النفسية ـ الذهنية من جهة، والخيميائي الذي يعمل على المواد من جهة أخرى: كلاهما يهدف إلى «تنقية مواده الملوَّثة»، وإلى «كمالها»، وفي النهاية إلى تحويلها ذَهَباً. كما رأينا (الفصل الرابع)، الذهب يعني الخلود: إنه الفلز المثالي ورمزيته تلاقي رمزية الروح النقي والحر الذي يُجبر اليوغي عبر الزهد على اشتقاقه من الحياة النفسية ـ الذهنية «الملوثة» والمستعبَدَة. بعبارات أخرى، يأمل الخيميائي بأن يصل إلى النتائج ذاتها كما الزاهد بإلقاء زهده فوق المادة: بدل إخضاع جسده وحياته النفسية ـ الذهنية لخشونة اليوغا من أجل فصل الروح purusha عن كل تجربة تنتمي إلى عالم المادة praktri،

(1) **Eliade, M.** «Naissances mystiques: essai sur quelques types d'initiation». Vol. 92. Gallimard, 1959, p.75; **Eliade, M.** Histoire des croyances, p.233; **Roşu, A.** «Considérations sur une technique du Rasāyana āyurvédique.» Indo – Iranian Journal 17.1 - 2 (1975): 1 - 29, p.4 - 5 ; **Çatapatha Br**VII.3, I,12.
(حول فكرة العودة إلى الرحم انظر الفصل السابق)

t.me/Mesopotamia1972

يُخضع الخيميائي الفلزات إلى عمليات كيميائية مشابهة للتنقية والعذابات الزهدية. توجد إذاً لُحمة مثالية بين المادة الفيزيائية والمادة النفسية ـ الجسدية للإنسان: كلتاهما نتاج المادة الأولية **praktri** وليس ثمة قطيعة بين الفلز الأكثر وضاعةً والتجربة النفسية ـ الذهنية الأكثر رفعة. وطالما أنه منذ العصر ما بعد الڤيدي كان يُتوقّع من استبطان الطقوس والعمليات النفسية (التغذية، الجنسانية، إلخ) أن تعود بنتائج مهمة على الحالة الروحية للإنسان، فقد تمّ منطقياً توقّع النتائج ذاتها باستبطان العمليات المطبّقة على المادّة: يوازي الزُهد الذي يطبقه الخيميائي على المادة استبطان العمليات المنجزة داخل المختبر.[1]

يتم اثبات التشابه بين الطريقتين داخل كل أشكال اليوغا ومن ضمنها اليوغا الكلاسيكية في باتانجالي **Patañjali**. بالنسبة للأنواع المختلفة من اليوغا التانتري، سيكون تشابهها مع الخيمياء أكثر وضوحاً. في الواقع، يسعى الناسك اليوغي والتانتري إلى تحويل الجسد لجسد لا يفسد يسمّى بالجسد الإلهي **deha ـ divya**، أو جسد الغنوصية **deha ـ jñâna**، أو الجسد المثالي **deha ـ siddha**، أو في سياقات أخرى بجسد المنعتق في الحياة **mukta ـ jivan**. من جهته، يتابع الخيميائي تحويل الجسد ويحلم بإطالة شبابه وقوتّه ورشاقته بشكل لا نهائي. في الحالتين ـ (التانترا ـ يوغا والخيمياء)، تتضمن عملية تحويل الجسد تجربة موت وبعث إعداديّيْن[2].

علاوة على ذلك، يسعى التانتري كما الخيميائي إلى السيطرة على المادة: إنهما لا ينسحبان من الحياة كما الزاهد أو الميتافيزيقي، لكن

(1) انظر للحاشية 12.

(2) **Eliade, M.** «Le Yoga», p.272.

t.me/Mesopotamia1972

يحلمان بالسيطرة على العالم وتغيير نظامه الأنطولوجي. باختصار، ينبغي النظر داخل تقليد سادانا sâdhana التانتري وفي عمَل الخيميائي إلى جهود موازية من أجل تجاوز قوانين الزمن، ومن أجل الإخلال بالشرط الوجودي والفوز بالحرية المطلقة.

يمكن تصنيف تحويل الفلزات ضمن الحريات التي يتمتع بها الخيميائي: إنّه يتدخل بفعالية في عملية الطبيعة praktri، ووفق وجهة نظر معيّنة يمكننا القول إنه يشارك في خلاصه (لا يحمل المعنى المقصود الدلالة التي نَعرفها في اللاهوت المسيحي). وفق منظار تقليد سامخيا ـ يوغا Sâmkhya ـ Yoga، كل روح purusha ظفرت بانعتاقها تُحرِّر مباشرة جزءاً من الطبيعة praktri، فالخيميائي يسمح للمادة التي تشكل جسده ووظائفه الحيوية وحياته النفسية ـ الذهنية أن تتعرى وأن تعيد الانضمام للوضع الأولي للطبيعة أو الراحة المطلقة. إلى ذلك، يعجّل التحويل المنجَز بواسطة الخيميائي نمطَ التحولات البطيئة للطبيعة praktri، وهو بذلك يساعد صاحبَه في الانعتاق من قدَرِه الخاص وفي صياغة جسد إلهي يتخطّى الطبيعة في قوانينها الخاصة كما هو الحال لدى اليوغي: في الواقع، ينجح هذا التحويل في تغيير الطبيعة الأنطولوجية للطبيعة وفي تحويل القدَر الذي لا يكلّ لهذه الطبيعة الى حالٍ إشكالي ومبهَم، لأن الحال stase المنشود ينتمي إلى نمط حياة الروح وليس لأنماط الحياة والمادة الحية. سيتم فهم المسألة بشكل أفضل لو درسنا الأفكارالرمزية والتقنيات الخيميائية في سياقها اليوغو ـ تانتري ولو انتبهنا الى تاريخ روحي هندي سابق يتضمّن الإيمان بالبشر ـ الآلهة والسحرة والخالدين. دمجت اليوغا التانترية والخيمياء هذه الأساطير والنوستالجيات وأعادت الاعتبار

t.me/Mesopotamia1972

إليها، كما تمّ التعامل في الصين من قبل الطاوية والخيمياء مع العديد من التقاليد القديمة. لقد درسنا في مؤلف سابق اللُحمة بين مختلف التقنيات الروحانية الهندية[1] ولا نرى ضرورة للعودة لتناولها. لم تصل اشكالية الأصول الأسطورية للخيمياء الهندية لحد الآن إلى حلّ نهائي. لو صدّقنا بعض المستشرقين مثل كيث Keith ولودرز Lüders ومؤرخي العلوم مثل ستابلتون Stapelton وروسكا J.Rusksa وموللر Reinhold Müller وفون ليبمان Von Lippmann، فإن الخيمياء قد تم ادخالها للهند من قِبل العرب: إنهم يبرِزون بشكل خاص أهمية الزئبق في الخيمياء وظهوره المتأخر داخل النصوص[2]. لكن بحسب بعض المؤلفين مثل هونرل Hoenrle، كان الزئبق قد ظهر في **مخطوط بوير** Bower Manuscript في القرن الرابع لزماننا. من جهة أخرى، تفيد عدّة نصوص بوذية تمتد ما بين القرنين الثاني والخامس بتحويل الفلزات والخامات إلى ذهب. يقول مؤلّف **آفاتامساتاس سوترا Avatamsaka Sûtra** (القرن الثاني ـ القرن الرابع): «هناك عصارة تسمى هاتاكا: Hataka ليانغ (وحدة وزن) واحد من هذه المادة قادر على تحويل ألف ليانغ من البرونز إلى ذهب خالص. يحدّد مؤلّف **Mâhâprajñâpâramitopadeça** المترجم من الصينية بين 402 و405م.: «بواسطة عقاقير وتعاويذ يمكننا تحويل البرونز إلى ذهب. عبر استخدام حاذق للعقاقير يمكن تحويل الفضة إلى ذهب، والذهب إلى فضة. يمكن للمرء بواسطة القوة الروحية أن يحوّل الطين أو الحجَر إلى ذهب.» أخيرا، يعتبِر مؤلَّف آخر لناغارجونا **Mâhâprajñâpâramitaçâstra** تمت

---

(1) Ibid, p.292.

(2) Ibid, p.278, 398.

t.me/Mesopotamia1972

ترجَمته من الصينية بواسطة كوماراجيڤا Kumârajîva (بين 397 و400 م.) تحويلَ الحجر إلى ذهب والذهب إلى حجر من ضمن الكرامات Siddhi، وذلك قبل ثلاثة قرون من ظهور الخيمياء العربية التي تبدأ مع جابر بن حيان عام 796م. يشرح ناغارجونا أن تحويل المواد يمكن أن يتم بواسطة الأعشاب osadhi وكذلك بقوة الكرامات Siddhi أي بواسطة اليوغا(1).

باختصار، سبق الايمان بالتحويل وكذلك بالقدرة إلى إطالة الحياة الإنسانية بشكل غير محدود في الهند التأثيرات العربية. تصرّح مقالة ناغارجونا بوضوح: يمكن أن يتم التحويل بواسطة العقاقير أو اليوغا. تتموضع الخيمياء بشكل طبيعي، كما رأينا، ضمن التقنيات «الروحانية» الأكثر قِدماً. ارتباط الخيمياء الهندية بالثقافة العربية ليس بالأمر المؤكد: نعثر على التصور والتطبيقات الخيميائية في أوساط الزهاد واليوغين ممن طالهم التأثير الإسلامي بشكل بسيط عند اجتياح الهند من قِبل المسلمين. نجد التانترا الخيميائية خاصة في المناطق التي اخترقتها الأسلمة بشكل طفيف، كما في النيبال وبلاد التاميل. حتى لو افترضنا أن الزئبق قد تم ادخاله إلى الهند بواسطة الخيميائين المسلمين، فإنه ليس في أساس الخيمياء الهندية التي كانت قد ترسخت كتقنية وفكرة في اليوغا التانتري منذ عدة قرون. أتى الزئبق لينضم إلى مجموعة المواد المعروفة مسبقاً والمستعمَلة من قِبل الخيميائين الهنود. يبقى أنّ التجارب المنجَزة بواسطة الزئبق قادت إلى نوع سابق للكيمياء تطوّرَ تدريجياً إلى جانب الخيمياء الهندية التقليدية. لنفحص الآن بعض النصوص الخيميائية بالمعنى الدقيق

(1) Ibid, p.278 - 279.

t.me/Mesopotamia1972

للكلمة؛ في الظاهر، تبدو هذه النصوص أقل غموضاً مما نجده في أعمال الخيميائيين الغربيين، لكنها لا تفصح الكثير عن الأسرار العملية للعمليات (الخيميائية). يكفي أن تضيء النصوص على المستوى الذي تتموضع فيه العمليات الخيميائية وتسمح باستخلاص الوسائل التي تتبعها. يصِف مؤلَّف **Rasaratnâkara** المنسوب لناغارجونا المريدَ كما يلي: «فَطِن، منذورٌ لعملِه، بلا ذنوب ومسيطرٌ على أهوائه[1]».

مؤلَّف (VII,30) **Rasaratnasamuccaya** سيكون كثر تحديداً: «أولئك الذين يحبون الحقيقية فقط، والذين قهروا أهواءهم، والذين يعبدون الآلهة، هم بامتياز سادة أنفسهم وقد عوّدوا أنفسهم على حميةٍ ونظامٍ مناسبَيْن، أولئك فقط يمْكنهم أن ينخرطوا في عمليات خيميائية.[2] «يجب أن يقام المختبر في الغابة، بعيداً من كل وجود مدنّس»[3]، يخبرنا النص ذاته (الكتاب السادس): «يجب على المريد احترام استاذه وتبجيل شيفا، لأن الخيمياء قد تجلَّت بواسطة شيفا نفسه؛ عليه كذلك أن يصنع عضواً ذكرياً زئبقياً لشيفا وأن يمارس بعض الطقوس الإيروسية[4]»، ما يبين بأوضح صورة التضامنَ الخيميائي - التانتري. يسمّي مؤلَّف آخر **Rudrayamâlâ Tantra** شيفا ربَّ الزئبق.[5] في مؤلَّف **Kubjika**

---

(1) Ray, P.C. «A history of Hindu chemistry from the earliest times to the middle of the sixteenth century, AD, Williams and Norgate, 1903, Vol. 2., p.8.

تجدر الإشارة أن راي الذي سنشير إليه كثيرا في الصفحات اللاحقة يعطي الأولوية للمؤلفات التي تتعاطف مع ما قبل الكيمياء.

(2) Ibid, I, p.117.

(3) *Rasaratnasamuccaya* in Ray, «A history of Hindu chemistry» , I, p.115.

(4) Ibid., I, p.115 - 116.

(5) Ibid, II, p.19.

t.me/Mesopotamia1972

Tantra، يتكلّم شيفا عن الزئبق كأنّه مبدأه الخلّاق ويتباهى بفعاليته عندما تم «تثبيته» لمرّات ست. يعطي مُعجَم **ماهيشفارا Maheçvara** من القرن الثاني عشر للزئبق مصطلح Harabîja (نطفة شيفا). بالمناسبة، يتبدى الزئبق في بعض مذاهب التانترا وكأنّه المبدأ الخلّاق لكل الكائنات. بالنسبة للفالوس الزئبقي المنذور لشيفا، تُحدّد عدّة مدارس تانترية طريقة صنعه[1]. إلى جانب المعنى الخيميائي لتثبيت (أو«موت») الزئبق، يوجد بالتأكيد معنى خيميائي خالص في الهند اليوغو ـ تانترية. يتساوى تقليص سيولة الزئبق مع التحويل الإشكالي للتدفق النفسي ـ الذهني إلى «ادراك ثابت» لا يتبدل مع الزمن. في مصطلحات الخيمياء، يعني تثبيت أو قتل الزئبق الوصول لحالة (الإدراك المنعدم) **cittavrttinirodha**، وهو الهدف الأسمى لليوغا؛ من هنا نفهم الفعالية اللامحدودة للزئبق المثبّت. يوضح مؤلّف **Suvarna Tantra** أنّه بأكل «الزئبق المقتول nas napista، يصبحُ المرءُ خالداً. يمكن لكمية بسيطة من هذا الزئبق المقتول أن تحوّل إلى ذهب كمية من الزئبق العادي أكبر بمائة ألف ضعف. سيتم تحويل النحاس إلى ذهب عبر بول أو براز الخيميائي المغذّى بهذا النوع من الزئبق».

يؤكّد مؤلّف **Kâkacandeçvarimata tantra** أن الزئبق «المقتول» ينتج ألف مرة كميته ذهباً، وممزوجاً بالنحاس، يحوّل هذا الأخير إلى ذهب[2]. يصف مؤلّف **Rudrayamâlâ Tantra**(I, p.40) الزئبق المقتول nasta ـ pista بأنه بلا لمعان وبلا سيولة، أقل ثقلا من الفضّة الحيّة الملوّنة، إلخ. يعلن المؤلف ذاته أن العملية الخيميائية لقتل الزئبق قد تم كشفها بواسطة

---

(1) Ibid, p.79, 246.

(2) Ibid, p.13.

t.me/Mesopotamia1972

شيڤا وتم تناقلها بالسر من جيل من المريدين لآخر. بحسب مؤلِّف (26، I) **Rasaratnasamuccaya** يمكن للمرء عبْر تشبيه نفسه بالزئبق تجنّبُ الأمراض التي تسببها الخطايا المرتكبَة في حيواته اللاحقة[1].

يشير نص **RasantancaraIII**, p.30 ـ 32 إلى إكسير يحوّل الجسد البشري إلى جسد إلهي.[2] يزعم ناغارجونا إعطاء علاجات لإزالة التجاعيد والشَعر الأبيض والعلامات الأخرى للشيخوخة.[3] «تعمل المستحضرات المعدنية بفعالية متساوية على المعادن والجسم البشري»[4]. تمثّل هذه الاستعارة الأثيرة عند الخيميائيين الهنود واحداً من تصوراتهم الأساسية: كما الجسم الإنساني، يمكن تنقية الفلزات و«تأليهها» بواسطة مستحضرات زئبقية تضخ في الفلزات فضائلها الخلاصية التي اختصها بها شيڤا، لأن شيڤا بالنسبة للعالم التانتري بأسره هو ربّ الانعتاق. ينصح مؤلِّف **Rasârnava** بتطبيق الزئبق أولاً على الفلزات ومن ثمّ على الجسم البشري[5]. لو أمكننا تصديق مؤلّف **Rasahrdaya Tantra**، ستكون الخيمياء قادرةً على مداواة الجذام وإعادة الشباب الأول للشيوخ.[6] تلقي هذه الاستشهادات القليلة التي يمكن مضاعفة عددها بيُسر الضوءَ بشكل كافٍ على طابع الخيمياء الهندية: هي ليست بالكيمياء المسبقة، بل تقنية متضامنة مع باقي طرق

(1) Ibid, I, p.78.

(2) Ibid, II, p.6.

(3) Ibid, II, p.7.

(4) Ibid.

(5) Cited by **Madhava** in Sarva _ Darsana _ Samgraha, (ed. Anandashrahama Series), p.80.

(6) **Ray, P.C.** «A history of Hindu chemistry», II, p.12.

t.me/Mesopotamia1972

علم الوظائف الباطني physiologie المطورة بواسطة مذاهب الهاثايوغا والتانترية وتسعى لهدف مشابه: تحويل الجسد والظفر بالحرية. هذا ما يمكن استنتاجه من مؤلَّف مثل **Rasendracintâmani** الذي يزودنا بأهم الإرشادات حول تحضير واستعمال الزئبق «المقتول»؛ إليكم المقطع الرئيسي: «حين يُقتل الزئبق بواسطة كمية مساوية من الكبريت، يصبح مائة مرة أكثر فعالية؛ حين يقتل بكمية مضاعفة مرتين من الكبريت، فإنه يداوي من الجذام. حين يُقتل بكمية مضاعفة ثلاث مرات فإنه يداوي من المرض العقلي، حين يُقتل بكمية مضاعفة أربع مرّات فإنه يحوّل الشعر الأبيض إلى أسود ويزيل التجاعيد، حين يُقتل بكمية مضاعفة خمس مرات فإنه يداوي من السلّ؛ حين يُقتل بكمية مضاعفة ست مرات، يتحول إلى ترياق لكل عذابات الإنسان»[1]. ننتبه بسرعة إلى القيمة الروحانية لكل هذه العمليات إذ أن قيمتها العلمية أي الكيميائية البحتة تكاد تكون معدومة: نعرف أن النسبة القصوى لاندماج الزئبق في الكبريت هي من 25 إلى 4. على نسبة أعلى، يتصاعد الزئبق ولا يندمج. في المقطع المذكور، يعبّر مؤلِّف **Rasendracintâmani** بمصطلحات العمليات الكيميائية عن وصفات مشتركة للطب السحري والهاثايوغا حول الترياق الكوني وتجدد الشباب. ليس المقصود هنا أن الهنود كانوا غير مؤهلين للاكتشافات العلمية. مثل نظيره الغربي، شكّل الخيميائي الهندي العناصر من خيمياء مسبقة، ومن اللحظة التي ترك فيها الخيميائي الخطة المرجعية التقليدية فقد شرع بدراسة الظواهر بطريقة موضوعية وتجريبية من أجل استكمال معارفه حول خصائص المادة. العلماء الهنود كانوا قادرين على الملاحظات

(1) Ibid, II, p.55,56.

t.me/Mesopotamia1972

الدقيقة والتفكير العلمي، وسبقت الكثير من اكتشافاتهم نظيراتها في الغرب. كي نقتصر على بعض الأمثلة عرف الهنود منذ القرن الثاني عشر أهمية ألوان طيف الشعلة في تحليل الفلزات. بحسب رايP.C.Ray، فإن العمليات الفلازية كان قد تم وصفها بدقة من قِبل المؤلفين الهنود ثلاثة قرون قبل أغريبا Agrippa وباراسيلز Paracelse. في طب الأدوية، وصل الهنود إلى نتائج مذهلة، فقد أوصوا باستخدام الفلزات المعالَجة بالكِلس داخل الجسم قبل الأوروبيين بكثير. لقد كان باراسيلز أول من اعتمد الاستخدام الداخلي لكبريت الزئبق؛ لكن هذا العلاج كان قد استخدم في الهند في القرن العاشر وكذلك تأكد استخدام الذهب والفلزات الأخرى بقوة في الطب الهندي ابتداءً من ڤاغبهاتا Vâgbhata.

بحسب راي P.C.Ray، فقد افتتح ڤريندا Vrinda وكاكراباني Cakrapâni الفترة الإنتقالية في الطب الهندي التي أنهى خلالها استخدامُ المواد المعدنية الهيمنةَ التي فرضتها المواد النباتية في الفترة السابقة. تصمد رغم ذلك تأثيرات تانترية في أعمال هذين المؤلِّفَين: إنهما ينصحان بسلوكيات وقواعد خاصة بالمناسك التانترية[1]. في العصر التي تلى الفترة التانترية والذي يسميه راي P.C.Ray بالفترة الكيميائية ـ العلاجية iatro ـ chimique، تبصر النور انشغالات أكثر علمية، أي أكثر أمبيريقية. يختفي البحث عن الإكسير والانشغالات الروحانية الأخرى من أجل إفساح المجال أمام وصفات تقنية في المختبر[2].

يُعتبر مؤلِّف Rasaratnasamuccaya (القرن الثالث عشر ـ القرن

---

(1) Ibid, I, p.LVI.

(2) Ibid, I, p.XCI.

t.me/Mesopotamia1972

الرابع عشر) منتَجاً نموذجياً لهذه الحقبَة ونعثر بقوة على إرهاصات للخيمياء التقليدية فيه. تبدأ مقالة **Rasaratnasamuccaya** بالسلام على الرب الذي يحفظ البشر من الشيخوخة والمرض والموت[1]. يتبع الثناءَ ذِكرُ قائمةٍ من الخيميائيين[2]، ومن بينهم نلتقي بأعلام الأساتذة التانتريين. تنشر المقالة القواعدَ الروحانية التي تتم بواسطتها تنقية الفلزات، وتتكلّم عن الماس[3] vajra الذي يقهر الموت، وعن الاستخدام الجسماني الداخلي للذهب، إلخ.[4] تتثبت استمرارية الوظيفة الروحية للخيمياء في المؤلَّفات المتأخّرة التي تحتوي على عدد من الإرشادات الدقيقة والتوصيفات العلمية الصحيحة[5]. من وقت لآخر، نلتقي في النصوص الخيميائية بتأكيدات من هذا النوع: «لا أعرِضُ إلا العمليات التي استطعت أن أثبت صحتها عبر تجاربي الخاصة[6].» هناك مبرر لنتساءل إن كانت التجارب تتعلق بعمليات بحث كيميائية، أو بتجارب تانترو ـ خيميائية، لأن كل تقليد زهدي وروحاني هندي يعتمد على التجربة: على النقيض مما يمكن تسميته بالطريقة الميتافيزيقية والمجرّدة، يولي التيار الروحي المهم الذي يتضمّن اليوغا والتانترية والمدارس الهاثايوغية أهميةً قصوى للتجربة. على عدة مستويات في حياته الفيزيولوجية والنفسية ـ الذهنية،

---

(1) Ibid, I, p.76.

(2) Ibid, I, p.77.

(3) يتم تشبيه الماس بالبرق وجوهر بوذا ويلعب دورا كبيرا في الرمزية التانترية انظر:
Eliade M., «Le Yoga», p.254, p.261.

(4) Ibid, p.105.

(5) نجد مثلا وصفا دقيقا للأمونياك وهو الملح الذي وضعته الخيمياء الإيرانية في التداول، والذي سيعتمده العظيم جابر بن حيان، انظر للحاشية 13.

(6) Rasendracintamani, in Ray, Ibid, II, p. LXIV.

t.me/Mesopotamia1972

يحصل اليوغي عبر «الفعل» و«العمل» على نتائج ملموسة تقوده بطريقة تدريجية نحو الانعتاق. يمّم قسمٌ مهم من النخبة الثقافية الهندية وجهه منذ الزمن الأقدم شطرَ التجربة وما تعنيه من معرفة مباشرة وتجريبية لكل أساسات وعمليات الجسم الإنساني والعالم النفسي ـ الذهني. يجب التذكير بالنتائج المهمة التي حصل عليها اليوغيون في ما يخص فوائد النظام النباتي والسيطرة على التدفق النفسي ـ الذهني.

كما رأينا، تتأطر الخيمياء داخل هذا التقليد العملي في الهند الكبرى. يترتب عن ذلك أن الخيميائي الذي يثني على أهمية التجربة لا يُبرهن بالضرورة عن عقل علمي بالمعنى العصري للكلمة: إنه يمجّد فقط تقليداً هندياً هو على النقيض من التقاليد الأخرى، وبالتحديد التقليد السكولائي scolastique أو التأملي spéculatif. لم يتم التشكيك أبدا بواقعية العمليات الخيميائية: إنها ليست تأملات بل تجارب حسية منفّذة في المختبر على المواد المعدنية والنباتية المختلفة. لنفهم طبيعة هذه التجارب، يجب أن لا ينسينا هدف الخيميائي وسلوكه ما يمكن أن تمثّله المواد في أعين الهنود: لم تكن هذه المواد جامدة، بل مثلت مراحل من التمظهر الذي لا يكل للمادة الأولية praktri وكما أسلفنا: لم تكن النباتات والحجارة والفلزات وجسد الإنسان وفيزيولوجيته وحياته النفسية ـ الذهنية سوى لحظات مختلفة للعملية الكونية ذاتها. كان يمكن إذاً الانتقال من حال لأخرى، أو تحويل شكل لآخَر.

يمكننا أن نضيف أن التجاورالتماس العملي مع المواد لم يكن ليخلو من الخلاصات ذات الطابع الروحي كما حصل في الغرب منذ تشكيل الكيمياء العلمية. لقد عنى العمل النشيط على الخامات والفلزات تماساً مع

t.me/Mesopotamia1972

المادة وتغييرا أشكالها وتدخلاً في عملياتها. إلى ذلك، في العالم الثقافي التانتري الذي تحرّك فيه الخيميائي، لم تكن المادة الاولية Praktri هي المبدأ الكوني للسامخيا Sâmkhya واليوغا الكلاسيكية فحسب بل المبدأ الأولي للإلهة شاكتي Çakti.بفضل الرمزية والتقنيات المطورة بواسطة التانترية، تصبح المادة الاولية Praktri عرضة للتجربة الفورية: بالنسبة للتانتري، كل امرأة عارية تجسد المادة الاولية Praktri وتَجلّيها. لا يتعلق الأمر بتجربة إيروسية أو إستيتيقية تمتلك الهند حولها أدباً كاملاً منذ فترة طويلة وإنما بإعداد نفسي - جسدي وروحي مناسب تسمح التانترية عبره للمرء أن يستحوذ على كشف النمط البدئي للمادة بتأمل الجسد العاري للمرأة.

لا يمكن إذا أن تكون التجارب على المواد المعدنية مجرد أعمال كيميائية بسيطة نفذها الخيميائي الهندي: بل كانت على العكس تحتشد بحال الكارما، أي كانت لها تبعات روحية حاسمة. فقط بإفراغ المواد المعدنية من فضائلها الكونية وتحويلها إلى أشياء جامدة، يصبح علم الكيمياء بالمعنى الدقيق معقولاً. سيسمح هذا التغيير الجذري في التوقعات بتشكيل سلّم جديد للقيم ويجعل من ظهور (أي مراقبة وتسجيل) الظواهر الكيميائية أمراً مقبولاً. لأنه بحسب الحكمة الشهيرة عند العلماء الهنود: «السُلّم هو من يصنع الظواهر».

t.me/Mesopotamia1972

13

الخيمياء والإعداد

لن نشرع هنا بدراسة المبادئ والطرق الخاصة بالخيمياء الإسكندرية والعربية والغربية لأنّ الموضوع ضخم للغاية. يمكننا الرجوع للأعمال الكلاسيكية لبرتلوه Marcellin Berthelot وفون ليبمان Edmund von Lippmann وإلى أبحاث روسكا Julius Ruska وبارتنغتونJ.R Partington وغونديلW.Gundel وهوبكنزA.J Hopkins وشيروود تايلور F.Sherwood Taylor وريد John Read وغانزنموللرW.Ganzenmüller ومولتوف R.P Multhauf، إلخ، ويجدر الذكر أنّ هؤلاء المؤلفين يتصورون الخيمياء كخطوة جنينية للكيمياء. من جهة أخرى، ما من نقص في الأعمال التي تنظر إلى الخيمياء كتقنية عملية وروحية في الوقت ذاته. يمكن للقارئ المهتم بمعرفة وجهة النظر التقليدية قراءة كتب فولكانيللي Fulcanelli وكانسولييه Eugène Canseliet وإيفولاJ.Evola وفون برنوس Alexander von Bernus وألّلو René Alleau، لو أردنا أن نقتصر على المنشورات التي تتبنى المذهب الخيميائي التقليدي في آخر القرن التاسع عشر. أما بالنسبة للتأويل النفسي من قِبل يونغ.Yung، فإنه يشكّل فصلاً على حدة في علم تاريخ الخيمياء.[1]

(1) انظر للحاشية 14.

t.me/Mesopotamia1972

يكفي من أجل بحثنا أن نلتقط باختصار بعض الرمزيات والعمليات الخيميائية وإظهار لُحمتها مع الرمزيات والتقنيات القديمة المرتبطة بعمليات المادة. يتوجب برأينا البحث عن المصادر الأصلية للخيمياء داخل التصورات المتعلّقة بالأرض ـ الأم والخامات والفلزات، وخاصةً في التجربة التي خاضها الإنسان القديم الملتزم بأعمال التعدين والصَهر والحدادة. بدأ استكشاف المادة مبكراً جداً، ربما منذ العصر الحجري القديم، أي منذ استعمال النار لتغيير أحوال المادة وقبل نجاح الإنسان في صنع أدوات من الصوّان. في كل الحالات، بعض التقنيات التي ارتبطت ـ في المقام الأول بالزراعة وأعمال الخزف ـ كانت قد تطورت بقوة أثناء العصر الحجري. إلى ذلك، كانت هذه التقنيات في الوقت ذاته نوعاً من الأسرار، لأنها كانت تشتمل من جهة على قدسية الكون، ومن جهة أخرى كان يتم تناقُلُها بواسطة إعدادات معينة (أسرار المهنة). وضَعَت الحراثة وطبخ الصلصال ومن بعدها الأعمال المعدنية والفلازية الإنسانَ القديم في قلب عالم مشبع بالقدسية. سيكون من العبث استعادة تجارب هذا الإنسان القديم فقد مرّ وقت طويل على انتصار العلوم التجريبية الذي قاد إلى نزع القدسية عن الكون. العلماء المحدَثون عاجزون عن تجربة القدسي في علاقاتهم مع المادة؛ يمكِن في الحالات القصوى، أن تكون لهم تجربة خيالية أو إستيتيقية؛ إنهم قادرون بشكل حصري على التعرف على المادة كظاهرة طبيعية. من أجل قياس المسافة التي تفصل هذه التجربة الدينية القديمة عن التجربة الحديثة للظواهر الطبيعية ليس علينا سوى تصوّر عملية مناولة: هي لن تقتصر على أنواع من الخبز والخمر، ولكن ستتحول إلى تماسٍ مع كل أنواع المادة. لم يكن الإنسان في العالم القديم «مدفوناً

t.me/Mesopotamia1972

بالطبيعة» وعاجزاً عن التخلص من المشاركة الروحانية المتعددة للطبيعة، وبالمحصلة عاجزاً عن التفكير المنطقي أو العمل المفيد بالمعنى الذي تفيده الكلمة. إن ما نعرفه عن أسلافنا «البدائيين» ينسف هذه التصورات والأحكام المسبقة. من الواضح أن فكرا خاضعاً للرمزية الكونية كان يخلق تجربةً للكون مختلفة عن تلك التي يمتلكها الإنسان المعاصر. في الفِكر الرمزي، لا يكون الكون حيّاً فقط، لكنه أيضا مفتوح: لا يكون الشيء غرضاً لذاتِه (كما هو الحال في الوعي الحديث)، إنه أيضاً رمز أو متلقٍّ لشيء آخر، لواقع يتجاوز مستوى وجود هذا الشيء. كي نكتفي بمثال واحد، الحقل المحروث هو أكثر من مساحة من الأرض، إنه أيضاً جسد الأرض ـ الأم. الفأس هي أيضاً فالوس، دون أن تتنازل عن دورها كأداة للزراعة؛ الحراثة هي عمل ميكانيكي (تُنجَز عبر أدوات مصنوعة من الإنسان) واتّحاد جنسي موصوف للتخصيب التزاوجي للأرض ـ الأم.

إنّه من المستحيل أن نعاود عيش هذه التجارب، لكن يمكننا على الأقل تخيّل أثرها في حياة من يختبرها. حين كان الكون تجلّياً مقدساً والوجود قيمة قدسية، كان العمل يعني قيمةً ليتورجية لا تزال حيّة حتى اليوم لدى الشعوب الريفية في أوروبا المعاصرة. ما يهمنا الإشارة إليه هي الفرصة التي تعطيها المجتمعات القديمة للإنسان للإنخراط في التجربة القدسية بواسطة عملِه الخاص كإنسان خالق Homo faber وصانع ومستخدم للأدوات. تم الاحتفاظ بهذه التجارب البدائية وتناقلها على عدة أجيال بفضل أسرار المهنة؛ حين تبدّلت التجربة الشاملة للعالم مباشرةً بعد الابتكارات التقنية والثقافية المتتابعة، وعند إرساء الحضارة المدنية لما

t.me/Mesopotamia1972

تمّ اصطلاحاً تسميته «التاريخ» بالمعنى العميق للكلمة[1]. لقد تمّ إنعاش التجارب البدائية المرتبطة بكونٍ مقدس بصورة منتظمة بواسطة إعدادات وطقوس المهنة. التقينا بأمثلة من التوريث الإعدادي للمهنة لدى التعدينيين والصنّاع والحدّادين وتمّ الاحتفاظ في الغرب حتّى القرون الوسطى بالسلوك القديم تجاه المواد المعدنية والمواد، وهو سلوك قد نجده حتّى الساعة في مناطق أخرى من العالم.

أن يكون الإنسان في الحضارات القديمة قد تمكّن من معرفة المادة والتحكم بها، فإنّ كتب الفلازة وصناعة الفضة في الشرق القديم تؤكد هذا الأمر بشكل كافٍ. وصلتنا بعض الوصفات التقنية التي يعود بعضها للقرن

(1) وفق وجهة نظر معينة، كان كل إنسان وحتى البدائي كائناً تاريخياً، إذ كانت تحكمه الأفكار والسوسيولوجيا والإقتصاديات الخاصة بتقاليده. لكننا لن نسلط الضوء على هذه التاريخانية المحكومة بالثقافة والزمنية، وإنما بظاهرة أحدث ولكن أعقد بها لا يقاس نظرا لتفاعل الإنسانية كاملة معها ابتداء من لحظة معينة مع الأحداث التي وقعت في بقعة معينة من الكوكب. هذا ما حصل مع اكتشاف الزراعة وخاصةً بعد رسوخ بعض المجتمعات الزراعية الحضرية الأولى في منطقة الشرق الأوسط القديم.ابتداء من تلك اللحظة، خضعت كل حضارة إنسانسة مهما كانت بعيدة وغريبة لتبعات هذه الأحداث التاريخية التي حصلت في «المركز». هذه التبعات قد تظهر بعد ألفيات كاملة ولكن لا يمكن تجنبها بأي طريقة. إنها تنتمي إلى الحتمية التاريخية. بعد اكتشاف الزراعة، يمكننا القول بأن البشرية قد حُكم عليها بأن تكون زراعية أو على الأقل الخضوع لتأثيرات كل الأختراعات والبدع المتأخرة التي صارت معقولة بفضل الزراعة: تدجين الحيوانات والمجتمعات الرعوية، المجتمعات الحضرية، التنظيم العسكري، المالك، السلطنات، الحروب الكبرى، إلخ.بمعنى آخر، صارت الإنسانية بأسرها بشكل سلبي مرتبطة بنشاط تقوم به قلّة. اعتباراً من اللحظة التي ظهرت فيها المجتمعات الحضرية في الشرق الأوسط يمكننا الحديث عن التاريخ بالمعنى العميق للكلمة، أي بتغييرات على مستوى كوني عبر القدرات الإبداعية لمجتمعات معينة (وتحديدا لنخب معينة داخل هذه المجتمعات).

t.me/Mesopotamia1972

السابع عشر ق.م، مثل بردي ايبر **Papyrus Ebers** وتتعلق بعمليات السبك والصباغة وبتقليد الذهب، كما تعود برديات لويد **Leyde** أو استوكهولم للقرن الثالث ق.م. أشار مؤرخو العلوم بشكل مناسب إلى أنّ مؤلفي هذه الوصفات يستعملون الكميات والأرقام، ما يثبت برأيهم الطابع العلمي للعمليات. إنه من الأكيد أن الصنّاع والحدّادين وأساتذة الصاغة في التاريخ الشرقي القديم قد عرفوا حساب الكميات وإدارة العمليات الفيزيائية ـ الكيميائية للصَهر والسبك. يجب أيضاً أن نعرف بأن الأمر لديهم كان يتعلق بمسألة فلازية أو خيميائية، بتقنية أو بعِلمٍ بالمعنى الدقيق للكلمة. لم ينحصر اهتمام الحدّادين الأفارقة والأسيويين الذين طبّقوا وصفات متشابهة ذات نتائج عملية بالجانب التجريبي للعمليات، بل كانت هذه الأخيرة تُقرَن بشعيرة ما. لن يكون من الحكمة إذاً أن نعزل الوصفات المتعلّقة بصباغة الفلزات عن البدايات التاريخية للخيمياء اليونانية ـ المصرية: ما من مهنة، حتى في الزمن القديم المتأخر، كانت تقتصر على التقانة. حتى لو وصلت مسألة نزع القدسية عن الكون إلى مرحلة متقدمة في تلك الفترة، فإنّ المهن كانت لا تزال تحتفظ بطابعها الشعائري دون أن يكون السياق القدسي محدداً في الوصفات[1]. تسمح لنا الوثائق التاريخية

---

(1) حول بردي لويد وبردي استوكهولم انظر:

Multhauf, R. «Origins of chemistry.» (1967), p.96.

لقد احتوت البرديتان على وصفات كيميائية بحتة وقد اكتشفت في تابوت في طيبة المصرية إلى جانب البرديات السحرية رقم 12 و13 انظر:

Preisendanz, K., et al. «Papyri graecae magicae». Vol. 2. Stuttgart: Teubner, 1973.

لقد أورد فوربس (مصدر سابق) عدة أمثلة حول «لغة سرية» تم استعمالها في بلاد الرافدين أثناء كتابة الوصفات المتعلقة بصناعة الزجاج (في القرن السابع عشر قبل الميلاد) وحجر اللازورد المصنع كما تم استعمال هذه اللغة السرية في الوصفات الطبية.

t.me/Mesopotamia1972

بتمييز ثلاث حقبات في بدايات الخيمياء اليونانية ـ المصرية: 1ـ حقبة الوصفات التقنية 2ـ الحقبة الفلسفية التي دشّنها على الأرجح بولوس دو منديس Bolos de Mendès في القرن الثاني ق.م، والتي تتجلى في مقالات **Physika kai Mystika** المنسوبة لديموقريطس؛ 3ـ أخيراً، حقبة الأدب الخيميائي بالمعنى الصحيح مع زوسيم Zosime (القرن الثالث ـ القرن الرابع م.) وشارحيه (القرن الرابع ـ القرن السابع م.)[1]. رغم أن المشكلة المتعلّقة بأصل الخيمياء الإسكندرية لم تجد لها حلاً بعد، يمكننا أن نفسّر الظهور المفاجئ للنصوص الخيميائية في فترة قريبة من العصر المسيحي كنتيجة للتلاقي بين التيار الباطني المتمثل بالأسرار الفيثاغورية

انظر:

Forbes, R. J. «Studies in ancient technology». 5. Brill Archive, 1965, p.125.

الإنذار الذي يتكرر كثيرا في هذه النصوص الطبية الرافدانية من القرن السابع ق.م: «من يعرف يمكنه أن يطلع من يعرف، لكن من يعرف يجب أن لا يطلع من لا يعرف» سنجده في وصفات صناعة الزجاج التي تعود للفترة الكاسيتية قبل عشرة قرون. (ص.127). في الأدب الإسكندري نلتقي بأنواع متعددة من المعاهدة والقسم على عدم تعليم المدنسين الأسرار الباطنية. لقد أخفى يوستانيس الأسرار بالحرص نفسه الذي حمى به حدقتي عينيه. لقد أمر بأن لا تذاع هذه الأسرار لمن لا يستحقها». انظر:

Bidez, J., and F. Cumont. «Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque.» (1938), p.315.

تحافظ فكرة المحافظة على سرية العمل الخيميائي على ثباتها منذ القدم وحتى اليوم. في هذا السياق تعتبر فكرة تناقل «أسرار المهنة» كتابةً وهماً من نتاج علم التاريخ الحديث. إن كان من أدب ادّعى كشف الأسرار فهو الأدب التانتري. في قلب هذا الأدب الضخم لن نجد أبدا الأسرار اللازمة للكرامات أو القدرات الخارقة: في اللحظات الحاسمة يجب وجود أستاذ من أجل ضمان أصالة التجربة.

(1) **Festugière, A.J.** «La revelation dhermes trismegiste.» (1949), p.217; **Multhauf, R.** «Origins of chemistry», p.103 - 116; **Stapleton, H.E.** «The antiquity of alchemy.» Ambix 5.1 - 2 (1953).

t.me/Mesopotamia1972

والأورفية[1] الجديدة وعلم الفلك والحكمة الشرقية المحلية والغنوصية، إلخ. كان هذا التيّار الباطني من نتاج الفئة المثقّفة والأنتليجنسيا خاصة، إضافة إلى التقاليد الشعبية الحافظة لأسرار المهنة وتقاليد السحر والتقنيات ذات التاريخ الموغل في القِدَم[2]. تتم ملاحظة ظاهرة مشابهة في الصين مع الطاوية والطاوية الجديدة، وفي الهند مع التانترية والهاثايوغا. في العالم المتوسطي، أطالت هذه التقاليد الشعبية حتى العصر الإسكندري بعمر سلوك روحي ذي بنية قديمة. يميّز الاهتمام المتصاعد بالفلسفات الشرقية والتقنيات والعلوم التقنية المختصة بالمواد والحجارة الكريمة والنباتات كلَّ هذه الحقبة من العصر القديم، كما يَظهر بألمعية في دراسات كومون Frantz Cumont وفيستوجيير R.P. Festugière.

ما هي الأسباب التاريخية التي يمكننا أن نعزو إليها ولادة الممارسات الخيميائية؟ هذا ما لن نعرفه قَطعاً. لكن من المستبعد أن تكون الخيمياء قد تشكلت كمذهب مستقل انطلاقاً من وصفات تهدف إلى غشّ الذهب أو تقليده. استعار الشرق الهليني كل تقنياته الفلازية من بلاد الرافدين ومصر، ونعرف أنه ابتداء من القرن الرابع عشر ق.م كانت شعوب الرافدين قد وضعت الأساس التجريبي للتعامل مع الذَهب. الرغبة في

---

(1) نسبة إلى أورفيوس

(2) يعتبر ستابلتون أنه يتوجب البحث عن أصل الخيمياء الإسكندرية في حران (سوريا) وليس في مصر. هنا سنجد جذور «مقالة أغاتوديمون» Traite d'Agathodaimon وهو النص المكتوب حوالي 200 ق.م تقريبيا أي بحسب ستابلتون قبل مؤلف Physica Kai Mytika (الجزء الخامس، ص.1 ـ 43). هذه الفرضية التي تعطي الأرجحية للخيمياء العربية لا تزال قابلة للنقض. اعتبر شيفرارد Shephard أنه يجب البحث في الغنوصية عن أصول الروحانية الخيميائية (الجزء السادس، ص.86 ـ 101).

t.me/Mesopotamia1972

إلحاق مذهب بأكمله كان قد تحدّى العالم الغربي لمدّة ألفي عام حصرياً بممارسات تقليد الذهب، هي بمثابة غض النظر عن المعرفة الرائعة التي امتلكها القدماء حول الفلزات والسبائك، وبمثابة تقليل من شأن قدراتهم الفكرية والروحية. لم يكن التحويل الذي كان الهدف الأساسي للخيمياء الإسكندرية كما هو الحال في الحالة المعاصرة للعلم مجردَ تجريد، لأن وحدة المادة كانت منذ فترة كافية أحد مبادئ الفلسفة اليونانية. سيكون من الصعب أن نعتقد بأن الخيمياء قد انبثقت من التجارب المنجزة لتأكيد هذا المبدأ واثبات وحدة المادة بطريقة عملية، إذ نستبعد رؤية تقنية روحية وعلم خلاصي يعودان في أصلهما إلى نظرية فلسفية.

من جهة أخرى، حين يُطبَّق العقل اليوناني على العلم، فإنه يتكشف عن معنى مذهل من الملاحظة والمنطق، لكن ما يصدمنا عند قراءة النصوص الخيميائية لدى اليونانيين هو قلة اهتمامهم بالظواهر الفيزيائية ـ الكيميائية، أي غياب الروح العلمية. وكما يلاحظ شيروود تايلور Sherwood Taylor: «لا يمكن لكل من استعمل الكبريت أن يغضّ الطرف عن الظواهر الملفتة التي تحصل بعد اشتعاله والسخونة المتلاحقة للسائل. إلى ذلك، رغم أن الكبريت قد تم ذكره لمئات المرات، فإنه لم تتم ولو لمرة واحدة الإشارة إلى أيّ من خصائصه خارج تأثيره على الفلزات. نجد هنا تبايناً معيّناً مع روح العقل اليوناني الكلاسيكي يمكّننا من الاستنتاج بأن الخيميائين لم يكونوا ليهتمّوا بالظواهر الطبيعية التي لا تخدم مقاصدهم. لكن سيكون من الخطأ أن نعتبرَهم مجرّد باحثين عن الذهب، لأن النبرة الدينية والروحانية وخاصة في الأعمال المتأخرة لا تتوافق مع روحية الباحثين عن الذهب [...] لن نجد في الخيمياء أي استهلالٍ لعلم ما [...] فالخيميائي

t.me/Mesopotamia1972

لا يستخدم أبداً إجراءات علمية.»[1] تشير نصوص الخيميائيين القدماء إلى «أنّ هؤلاء البشر لم يكونوا ليهتمّوا بصناعة الذهب أو يتكلموا في الواقع عن الذهب الحقيقي. يَخرج الكيميائي الذي يتفحّص هذه المؤلّفات بانطباع مشابه للّذي يخرج فيه بنّاء يريد أن يستخلص معلومات عملية من كتاب حول الماسونية.»[2] «إنْ كان لا يُمكن الخيمياء أن تنبثق من الرغبة في تقليد الذهب (التجارب على الذهب كانت معروفة منذ اثني عشر قرناً على الأقل) ولا من تقنية علمية يونانية (رأينا للتو قلة اهتمام الخيميائيين بالظواهر الفيزيائية ـ الكيميائية في إطارها العلمي البحت)، يتوجب علينا البحث في مكان آخر حول أصول هذا المذهب الفريد من نوعه. أبعد بكثير من النظرية الفلسفية حول وحدة المادة، إنه بشكل محتمل التصورُ القديم للأرض ـ الأمّ الحبلى وبالخامات ـ الأجنّة الذي يرسّخ الاعتقاد بتحويل مصطنع للمادة يتم إنجازه في المختبر. إن اللقاء مع الرمزيات والأساطير وتقنيات العاملين بالتعدين والصناعة والحدادة هو الذي أتاح الفرصة ربما لأولى العمليات الخيميائية، وقد يكون الاكتشاف العملي للمادة الحية كما تم تلمّسه من قِبل الحرفيين هو الذي لعِب الدور الحاسم. في الواقع، إن تصور وجود حياة معقّدة ودرامية للمادة هو ما يشكّل أصالة الخيمياء مقارنةً بالعلوم الكلاسيكية اليونانية. ينبغي أن نفترض أن تجربة الحياة الدرامية للمادة قد صارت معقولة التصور بمعرفة الأسرار الإغريقية ـ الغربية. نعرف أن الأساس في الإعداد للأسرار يقوم على المشاركة في

---

(1) **Sherwood** F.S, «A survey of Greek Alchemy», p.110; **Sherwood** F.S, «Origins of Greek Alchemy», p.42.

(2) **Sherwood** F.S, «A survey of Greek Alchemy»,, p.138.

t.me/Mesopotamia1972

عشق وموت وبعث أحد الآلهة. نجهل إجراءات هذه المشاركة، لكن يمكننا القطع بأن أشياء مثل العذابات والموت وبعث الإله المعروفة مسبقاً لدى المريد على أنها أساطير أو قصص تعليمية كان يتم تلقينه إياها بطريقة «تجريبية». تمثّلَ المعنى والمقصد من الأسرار في خلاص الإنسان: كانت الأسطورة تغيّر من سياقها الأنطولوجي بواسطة تجارب الموت والبعث الإعدادية (يُكتَب لها الخُلد).

يتأكد السيناريو الدرامي لعذابات وموت وبعث المادة منذ البداية في الأدب الخيميائي اليوناني ـ المصري. ينجَز التحول أو الانجاز العظيم opus magnum الذي يفضي إلى حجر الفلاسفة باخضاع المادة لمراحل أربع غير مسمّاة تخضع لها الألوان التي تتخذها المكوّنات: الأسود mélanis، الأبيض Leúkosis، الأصفر xánthosis والأحمر iosis. يرمزالأسوَد nigrido لدى بعض مؤلّفي القرون الوسطى إلى الموت، وسنعود لمناقشة هذا السرّ الخيميائي لاحقاً. لكن من المناسب الإشارة إلى أن الحالات الأربعة للمادة كانت قد تأكدت في مقالات **Physika et Mystika** المنسوبة نظرياً لديمقريطس بواسطة نُتف محفوظة من زوسيم Zosime، إذاً في المؤلفّ الخيميائي الأول بالمعنى الدقيق للكلمة (القرن الثاني ـ القرن الأول ق.م). مع التنويعات الكثيرة، تثبت المراحل الأربع أو الخمس للمادة nigredo, albedo, citrinitas, rubedo, (وأحياناً viriditas وأحياناً cauda pavonis) في كل تاريخ الخيمياء العربية والغربية.

إنها الدراما الروحانية للإله وشغفُه وموته وبعثه التي سيتمّ اسقاطها على المادة من أجل تحويلها. بالمحصلة، تتعامل الخيمياء مع المادة كما تمّ التعامل مع الإلوهية في الأسرار: «تعاني» المواد المعدنيّة و«تموت»

t.me/Mesopotamia1972

و«تُبعَث» في نمطٍ جديد للحياة، ما يعني أنها تتحوّل. سلّط يونغ Jung الضوء على نصّ لزوسيم بعنوان مقالة حول الفن حيث يروي الخيميائي الشهير في طياته رؤياً حصلت له في المنام: يسرّ له شخصٌ اسمه إيون Ion بأنه قد تم طعْنُه (أي زوسيم) بالسيف وتقطيعُه إرباً وفصْلُ رأسه وسلْخُ جلده وحرْقُه بالنار وأنه قد كابد العذابات كلّها من أجل تحويل جسده إلى روح. حين استفاق، تساءل زوسيم إن كان ما رآه في المنام يرتبط بالعملية الخيميائية لتركيبة الماء، وإن لم يكن الإنسان هو المثال أو السورة النموذجية للماء. كما يوضح يونغ، فإنّ هذا الماء هو بمثابة الماء الزلال الدائم aqua permanens للخيميائيين وتتناسب عذابات هذا الماء عبر النار مع عملية الإنفصال separatio [1].

نلاحظ أن توصيف زوسيم لا يذكّر حصراً بتقطّع أوصال ديونيسوس والآلهة الميتّة الأخرى في الأسرار الإغريقية (والتي تتشابه مكابدتها على مستوى معين مع مراحل الدورة النباتية وخاصة في عذابات وموت وبعث «روح القمح»)، بل يقدّم تماثلات فاقعة مع الرؤى الإعدادية للشامان وبشكل عام مع الصورة الأساسية لكل الإعدادات القديمة. يتضمّن كلّ إعداد مجموعة من التجارب الطقوسية التي ترمز إلى موت وبعث المريد.

(1) **Jung, C.G.** «The visions of Zosimos». Routledge and K. Paul, 1967, p.153.
للنص حول الرؤية انظر:

Berthelot M, «Collection des alchimistes Grecs» (Textes), p.107 - 112, 115 - 118; Ibid Translated by **F.S. Taylor**, p.88 - 92.

عملية الفصل سيتم التعبير عنها في المؤلفات الخيميائية كتقطيع للأعضاء وتعذيب انظر:

Jung C.G. «The visions of Zosimos», n27 p.154, p.211.

t.me/Mesopotamia1972

في الإعدادات الشامانية، هذه التجارب هي أحياناً في غاية القسوة، حتى ولو تم الخضوع لها على مستوى ثانوي: يرى شامان المستقبل في المنام تقطيعَ أوصاله وفصلَ رأسه وموتَه[1]. لو أخذنا بعين الاعتبار كونية هذا المشهد الإعدادي من جهة ورسوخه في أوساط العاملين بالفلزات والحدّادين والشامانيين من جهة أخرى، ولو فكّرنا بأن الأخوية المتوسطية القديمة للفلّازين والحدّادين كانت تمتلك على الأرجح أسراراً خاصة بها،- نستطيع بذلك أنْ نموضع رؤية زوسيم في عالم روحي عملَت الصفحات السابقة على تفكيكه وتوصيفه. على الأثر، يمكننا قياس الابتكار العظيم للخيميائيين: لقد أسقطوا على المادة الوظيفة الإعدادية للمكابدة، وبفضل العمليات الخيميائية المشبَّهة بعذابات المريد وموته وبعثه تتحول المادة وفق نمطٍ تصاعدي، أي تتحول إلى ذهب، والذهب، كما نعرف، هو رمز الخلود. في مصر، كان يُعتقَد أنّ جلود الآلهة مصنوعة من الذهب: بتحوّله إلى إله، يحصل الفرعون أيضاً على جِلد ذهبي. يوازي التحول الخيميائي إذاً اكتمال المادة، وبالمصطلح المسيحي خلاصَها.[2]

لقد رأينا أن الخامات والفلزات تمّ النظر إليها كأجسام حيّة: يتم الحديث

---

(1) Eliadeg, M., «Le Chamanisme», p.52;

لقد أظهر يونغ الارتباط بين الإعدادات الشامانية والرمزية الخيميائية انظر:

Jung, C.G. «Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus». N.38. Walter Verlag, 1954, p.157.

(2) Jung, C.G.» Psychologie und Alchemie». Vol. 12. Rascher, 1958, p.416.

يتكلم يونغ عن الخلاص بواسطة العمل الخيميائي للعالم المتحرك الأسير لدى المادة (انظر للحاشية 15). هذا التصور ذو الأصل والبنية الغنوصية سيتم تقاسمه مع عدة خيميائيين وهو ينضم إلى كل هذا التيار الأخروي الذي يوصل إلى الاستنتاج بضرورة إعادة تكوين الكون.

t.me/Mesopotamia1972

عن الحَمْل بها ونموّها وولادتها، وحتّى عن زواجها[1]. اعتمد الخيميائيون اليونانيون ـ الغربيون هذه المعتقدات القديمة وأعادوا الإعتبار إليها. سيتمّ التعبيرعن المزج الخيميائي بين الكبريت والزئبق بشكل دائم بمصطلحات القِران. هذا الزواج هو أيضاً اتحاد روحاني بين مبدأين كونيّين، وهنا يكمن التجديد في المنظور الخيميائي: لا يعبّر عن حياة المادة بمصطلحات القدسية الحيوية كما هو الحال في نظرة الإنسان القديم، ولكنها تكتسب بُعداً روحياً؛ بعبارة أخرى: بإقرار المعنى الإعدادي للدراما والمكابدة، تَعرف المادة أيضاً قدرَ الروح. تقود التجارب الإعدادية على مستوى الروح إلى الحرية والإستنارة والخلود، كما تقود أيضاً على مستوى المادة إلى التحول، إلى حجر الفلسفة.

يشير مؤلّف **Turba Philosophorum** بوضوح إلى المعنى الروحي لعذاب الفلزات:

«Eo quod cruciata res, cum in corpore submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem»[2].

يقدّر روسكا Ruska أنه لدى الخيميائيين الإغريق، لا يتناسب «العذاب» لحينها مع عمليات حقيقة، وأنها كانت بالأحرى رمزية. بدأ العذاب يشير إلى العمليات الكيميائية على يد المؤلفين العرب. نقرأ في وصية جعفر الصادق أن الأجساد الميتة وجب أن تتعذب بالنار وكل ألوان العذاب لكي تحظى بالخلاص؛ لأنه بلا عذاب وموت لا يمكننا

---

(1) Ibid, p.66.

(2) **Ruska, J.** «Turba Philosophorum». Springer, Berlin, Heidelberg, 1931. p.168.
(وردت الجملة باللاتينية في النص)

t.me/Mesopotamia1972

الحصول على الحياة الأبدية[1]. تحيل كلمة عذاب دائما إلى «الموت - التحلل، الظلمة» mortificatio, puterfactio, nigredo: الموت، التحلل، الظلمة». ما من أمل في الخلاص بالتجاوز أو بإنجاز التحول دون «الموت» المسبَق. الرمزية الخيميائية للعذاب والموت هي أحياناً متساوية: يمكن فهم العملية بالاستناد إلى الإنسان أو إلى مادة معدنية. في مؤلَّف **Allegoriae super librim Turbae** نقرأ: «خذ رَجُلاً، اسلخه، اسحبه فوق البلاطة...حتى يموت جسده».[2] ستطبع هذه الرمزية الغامضة كلَّ شيء بالعمل الخيميائي opus alchymicum وسيكون من المهم إذاً أن نحيط هذه المسألة بالفهم.

(1) **Ruska, J.** «Arabische Alchemisten». Vol. 1. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1924, p.77.

(2) accipe hominem tonde eum, et trahe super lapidum...donec corpus eius moriatur

وردت أيضا بالصيغة اللاتينية في النص-

Artis Auriferae (Basilae, 1593), vol. I, p.139, cited by Jung, Psychologie und Alchemie, p.455, n.3

t.me/Mesopotamia1972

14

فن الأسرار

يتناسب الموت عموماً ـ على الصعيد العملي ـ مع اللون الأسود الذي تتخذه المكونات الخيميائية، أي مع النيغريدو. إنه اختزال المواد نحو المادة الأولية materia prima، نحو الكتلة الملتبسة massa confusa[1]، أو الكتلة السائلة عديمة الشكل التي تتناسب على المستوى الكوني مع الحالة البدئية والفوضى. يمثّل الموت انكماشاً نحو اللاتبلور وعودة إلى الفوضى، ولهذا السبب تلعب الرمزية المائية دوراً بغاية الأهمية. تقول إحدى الحكم الخيميائية: «لا تلعَب أيَّ دور قبل أن يصير كلُّ شيء ماء[2]». على المستوى العملي، يتناسب الأمر مع تذويب الذهب المصفّى. في مؤلّف **aqua regia** يكتب كيرشفيغر Kirchweger، الكاتب المفترَض لمؤلَّف **Aurea Catena Homeri (1723م)** الذي نشير عرَضاً أنه أثّر في غوته الشاب: «إنه من الأكيد والواضح أن الطبيعة بأسرها كانت في البدء ماءً، وأنّه بالماء صار كلّ شيء حياً، وبالماء أيضاً كل الأشياء تكون

(1) Jung, C.G.»Psychologie und Alchemie», p.442.

(2) Read, J. «Prelude to Chemistry», p.132.

انظر: aqua permanens حول «الماء الدائم»

Jung, C.G.»Psychologie und Alchemie», p.320.

t.me/Mesopotamia1972

خراباً[1]». يتناسب الانكماش الخيميائي إلى المستوى السائل للمادة في كل نظريات الخلق الكونية مع حالة الفوضى البدئية، وفي الشعائر الإعدادية مع «موت» المريد. يحصل الخيميائي على التذويب أيضاً بوضع موادّ في حوض زئبقي. كما كتب ستاركيStarkey:[2] «الأصل الرئيسي لإمكانية التحويل هو تقليص كل الفلزات والخامات ذات الطبيعة الفلازية في قلب مادتها الأولى الفلازية[3]». تحدِّد مقالة منسوبة إلى ألفونس Alphonseملك البرتغال أنّ «ذوباننا ليس سوى أخذ الجسم إلى حالة الرطوبة [...]. النتيجة الأولى لهذه العملية هي اختزال الجسم الى ماء، أي الى الزئبق وهذا ما يسمّيه الفلاسفة سائلاً والذي هو أساس العمل بأسرِه[4]». بحسب بعض المؤلفين، الذوبان هو العملية الأولى؛ عند البعض الآخر سيكون التكليس أو التخفيض حتىّ الضحالة بواسطة النار؛ مهما يكن، فالنتيجة ذاتها: «الموت». سيكون هذا الاختزال الخيميائي إلى حالة المادة الأولية prima materia عرضةً لتفسيرات ومقارنات لا تحصى: يتم تقييمه بشكل خاص بمثابة انكماش إلى الحالة السابقة للولادة regressus ad uterum وتتأكد الرمزية المَنَوية مثلاً في سِفر تمت دراسته بواسطة كاربونيلليCarbonelli، حيث يقال أنه قبل استعمال الذهب، «يجب اختزاله إلى نطفة»[5].

---

(1) Gray, R.D. Goethe the alchemist: A study of alchemical symbolism in Goethe's literary and scientific works. CUP Archive, 1952, p.14.

(2) Eirenaeus Philalethesيعرف ستاركي أيضا باسم

(3) Philalethes, E., et al. William Cooper at the Pellican in Little Britain, London, (1678), p.3 cited by Gray, Ibid, p.16.

(4) Read J., «Prelude to Chemistry», p.137.

(5) Tonietti, F. «Le fonti storiche della chimica e dell alchimia in Italia del dott. Giovanni

t.me/Mesopotamia1972

يرِد مصطلح vas mirabile لدى ماريا النبية التي تشير إلى أن كل سر الخيمياء يكمن فيه، وهو «نوع من القالب أو الرحم الذي يولد منه الولد الفلسفي، حجر الفلسفة[1]». يكتب دورن Dorn: «الوعاء شبيه بخَلق الرب في وعاء البذرة الإلهية[2]». بحسب باراسيلس Paracelse: « من يريد أن يدخل في مملكة الرب عليه أن يدخل بجسده في أمّه والموت هناك».

دائماً بحسب باراسيلس، «الكون بأسره يجب أن يدخل في أمّه، التي هي المادة الأولية Prima materia أو الكتلة الملتبسة massa confuse أو السديم abussus للوصول إلى الأبدية»[3]. بحسب بورداج John Pordage «الحوض المريمي هو المكان والرحم والمركز حيث تسيل الصبغة الإلهية من منبعها إلى مصبّها[4]». في الأبيات المنشورة على هامش مؤلَّف **Opus Mago – Cabbalisticum et Theosophicum (1735م)** لجورج فون ويلينغ Georg Von Welling نقرأ: «لأنه لا يمكنني أن أصل للملكوت السماوي إن لم أولد ثانيةً، لهذا أريد العودة إلى رحم أمي لأُخلَق من جديد،

Carbonelli.» Rassegna di clin. Terap. \Etc\, Roma (1925): p.7.

وردت بالصيغة الإيطالية في الهامش: Et in che l'oro si vogli mettere in opra e necessaria chi riduchi in sperma.

(1) **Jung, C.G.**»Psychologie und Alchemie», p.325.

(2) **Dorn J**, «Physica Trismegisti « (Theatrum Chemicum, vol. I, Ursellis, 1602, p.405 - 437), 430, cited by Jung C.G, Ibid, p.325, n.1.

(3) **Gray, R.D**, «Goethe the alchemist», p.31.

(4) رسالة جورج بورداج (1601 ـ 1681) التي تتناول العمل الخيميائي والموجهة إلى شقيقته الروحية جاين ليد والتي يستشهد بها يونغ انظر:

Jung, C.G.»Psychologie und Alchemie», p.295.

t.me/Mesopotamia1972

وهذا ما سأفعله عمّا قريب»[1]. يتم تمثّل العودةَ إلى الرحم regressum ad uterum أحيانا كسِفاح بالأمّ؛ يخبرنا ماثير Michael Maier عن «دلفيناس Delphinas الذي يتحدّث في مقالته **Sectetis Maximus** عن الأمّ التي يجب عليها لضرورة طبيعية الاتحاد بالابن»[2]. يبدو واضحا أن الأمّ ترمز في هذه السياقات المختلفة إلى الحالة الأولى **prima materia** الخاصة بالخيميائيين، وأن العودة إلى الأم تترجِم تجربة روحية شبيهة بكل اسقاط آخر خارج الزمن، أو بعبارة أخرى، تجربة شبيهة بالعودة إلى حالة أولى. كذلك يُرمز إلى الذوبان في المادة الأولى باتحاد جنسي يتحقق بالاختفاء في الرّحم. نقرأ في مؤلّف **Rosarium Philosophorum**: «اعتلَتْ بيبا Beya غابريكوس Gabricus وحبسته في رحمها بحيث لا يظهر منه شيء. قبّلته بكثير من الحب حتّى امتصّته بالكامل في قلب طبيعتها الخاصة»[3].

(1) Gray, R.D, «Goethe the alchemist», p.32,268.

إنها فراون فون كلوتنبرغ من سيحث غوته الشاب عام 1867 على قراءة Opus Mago ـ Cabbalisticum وسيجد غوته الكتاب «قاتما وعصيا على الفهم» (المصدر نفسه ص. 131) وسنجد رمزية العودة إلى الأم في النتاج الشعري اللاحق لغوته (المصدر نفسه ص.202) انظر أيضا:

Von Bernus, A. «Alchymie und Heilkunst». Carl. 1948; **Eliade**, M. «Mitul reintegrarii». 1942, p.46.

(2) cum filio ex necessitate naturae conjunngenda

وردت بالصيغة اللاتينية في النص:

Maier, M. «Symbola aureae mensae duodecim nationum», (Francfort, 1617), cited by **Jung**, Psychologie und Alchemie, Ibid, p.453, n.1; **Evola**, J. «La tradizione ermetica.» (1948), p.78.

(3) Nam Beya ascendit super Gabricum et include it suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit...)

t.me/Mesopotamia1972

يتم استرجاع رمزية كهذه وتبنّيها بشكل كبير. لن يُختصر الحوض المريمي بكونه «رحِم الصباغة القدسية» بل سيتمثّل أيضاً في الرحم الذي ولَد فيه يسوع. يبدأ تجسُّد الرب في المريد منذ أن تبدأ مكوّنات الحوض المريمي بالانصهار، وتنضم مجدّداً إلى الحالة البدئية للمادة وترتبط ظاهرة الانقباض بولادة المسيح كما بموته[1]. بالتموضع داخل التصورات المختلفة، علّق ايفولا J.Evola ويونغ C.G. Jung بكثير من الدقة على رمزية الموت الإعدادي كما تُشتقّ من الظلام nigredo والتحلل putrefactio والذوبان dissolute[2]. أياً كان سياقها، تحمل عملية التحلل والعودة إلى الفوضى معنيَين راسخين على الأقل: كوني وإعدادي. كل موت هو في الوقت ذاته عودة إلى الظلام الكوني، وإلى الفوضى السابقة للكون؛ على مستويات عدة، تعبّر الظلمات دائماً عن ذوبان الأشكال وعن العودة إلى المستوى المنَوي للوجود. يتم التعبير عن كل خَلق وتشكل، أو في سياق آخر، عن كلّ نفاذ إلى مستوى تصاعدي برمز كوني. لقد كرّرنا في مرات عدّة: يصبو كل خلق أو بناء أو ولادة إلى مثال أعلى على

وردت بالصيغة اللاتينية في النص:

Rosarium Philosophorum, (Artis Auriferae, I, p.204 - 384), p.246, cited by **Jung C.G**, "Psychologie und Alchemie", p.459, n.1.

بما أن بييا هي أخت غابريكس فإن فكرة الإختفاء في الرحم تؤكد هنا فكرة السفاح الفلسفي انظر:

Josten, C.H."William Backhouse of *Swallowfield*." Ambix 4.1 - 2 (1949): 1 - 33, p.13 - 14.

(1) **Gray, R.D**, «Goethe the alchemist», p.32 - 33.

(2) **Evola**, J. «La tradizione ermetica.» (1948), p.116. **Jung C.G**, «Psychologie und Alchemie», p.451; id., The psychology of the transference, p.256.

t.me/Mesopotamia1972

النطاق الروحي يتمثل بعملية خلق الكون. نفهم مذّاك لماذا تُتلى أسطورة الخلق الكونية في الكثير من الحضارات المختلفة، ليس فقط في أول أيام العام (حين يُخلق العالم رمزياً من جديد) وعند تتويج ملك جديد وعند الزواج، أو الحرب، إلخ، لكن أيضاً حين يتعلق الأمر بحفظ حصادٍ مهدَّد أو بشفاء علّة. يتبدّى لنا المعنى العميق لكل هذه الشعائر بوضوح: لكي يتم صنع شيء ما أو إستعادة كمال حيوي مهدد بالمرض، يجب أولاً الرجوع إلى الأصل ad originem ثم إعادة عملية خلق الكون[1]. يمتلك الموت الإعدادي كما الظلمات الروحانية قيمة كونية: نعود بواسطته إلى الحالة الأولى، أي إلى الحالة الجنينية للمادة، ويتناسب البعث مع الخلق الكوني. بمفردات القاموس الحديث، يطهّر الموت الإعدادي الخليقة والتاريخ ويعتق من كل الإخفاقات والخطايا وفي نهاية المطاف من الفناء الذي لا يمكن فصله عن الشرط البشري[2].

في هذا السياق تحديدا، لم يكن الخيميائي يبتكر جديداً: بالبحث عن المادة الأولى، كان يتابع اختزال المواد إلى الحالة ما قبل الكونية. كان يعرف أنه لا يمكنه الحصول على التحويل عبر «أشكال» قد تم استهلاكها بواسطة الزمن: يجب بدايةً تذويب هذه الأشكال. في السياق الإعدادي، يعني «التذويب» أن المريد يموت من وجوده المدنّس والمستهلك والفاني. يُشبّه الليل الكوني بالموت (=الظلمات) وبالعودة إلى الرَحِم، هذا ما نستنتجه سواء من تاريخ الأديان أو من النصوص الخيميائية التي

(1) **Eliade, M.** «Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition». Gallimard, 1969, p.83; **Eliade, M.** «Traité d'histoire des religions.» (1949), p.350.

(2) **Eliade, M.** «Naissances Mystiques», Paris, 1969.

t.me/Mesopotamia1972

سلَفَ ذكرها. أدخَل الخيميائيون الغربيون رمزيتهم في قلب اللاهوت المسيحي: تَقدّسَ «موت» المادة بموت المسيح الذي يضمن الخلاص أيضاً. اشتق كارل غوستاف يونغ بنباهة التماثل بين المسيح وحجر الفلاسفة واللاهوت الجريء الذي يترتب عن هذا التماثل[1]. سيكون ضرورياً أن نحدد جيداً النطاق الذي يجري بداخله العمل الخيميائي. بدون أدنى شك، وعى الخيميائيون الإسكندريون منذ البداية أنه بالانكباب على «كمال الفلزات»، فإنهم ينكبّون على كمال أنفسهم[2]. يولي مؤلّف **Liber Platonis Quartorum** الذي لا يمكن لأصله العربي أن يكون

---

(1) **Jung C.G**, «Psychologie und Alchemie», p.469.

يظهر شميدت المقابلة بين المسيح والحجر الفلسفي بعبارات جذلة: « إنهما يكرّسان الإيمان بأنه من أجل كمال «العمل الكبير»، وإعادة خلق المادة تستوجب اعادة استكمال خلق الروح. سريعاً ما تأخذ هذه المهمة الغنوصية طابعاً مسيحياً. كما أن المادة في قلب وعائها المختوم تموت لتحيا من بعدها بشكل مثالي، فإنهم يرجون أن تبعث أرواحهم التي تخضع للموت الصوفي من أجل أن تحيا في الإله وجوداً منتشياً. إنهم يرمون إلى التماهي مع مثال المسيح في كل الأشياء، المسيح الذي قبل بالموت من أجل الانتصار على الروح واخضاعها. وهكذا لن يكون التماهي مع المسيح بالنسبة إليهم طريقة للحياة الروحية، بل وسيلة لضبط مسار العمليات المادية وهذا هو سر العظمة. ينطبق المثل الإنجيلي (وَلَكِنْ إِنْ مَاتَتْ تَأْتِي بِثَمَرٍ كَثِيرٍ) على الروح والجسد. بفضل رحمة الله، ستغذي الحيوية الباطنية ذاتها الاثنين معاً». انظر:

Schmidt, A. «La Poésie scientifique en France au XVIe siècle.» (1947): 99 - 101.

Evola, J. «La tradizione ermetica.» (1948), p.168.

(2) **Hopkins, A.J.** «Alchemy, child of Greek philosophy.» (1935), p.214 - 215.

بحسب هوبكنز اعتقد الخيميائيون الإسكندريون الأوائل بقدرتهم على رفع بعض الفلزات العادية إلى شرف الفضة أو الذهب، بأن يطبعوا فوق أجسام هذه المعادن سمة متطايرة، تتمظهر باللون. مهما يكن حول هذه الفرضية، يبدو واضحاً أن مهمة فرض الروح المتطاير فوق جسد المادة يفترض مسبقا تقييما دينيا للمادة وبالتالي رمزية خلاصية للعمل الخيميائي.

t.me/Mesopotamia1972

متأخراً عن القرن العاشر أهمية كبرى للتناغم بين العمل الخيميائي opus alchymicum والتجربة الداخلية للمريد. «تتكامل الأشياء بمثيلاتها، ومن أجل ذلك يجب أن يشارك المجرِّب في التجربة»[1]. يوصي النص ذاته باستخدام القذال كوعاء للتحويل، لأن الجمجمة هي حاوية الفكر والرُشد[2]. يجب على المريد أن يحوّل نفسه إلى حجر الفلسفة: «حوّلوا أنفسكم من حجارة ميتة إلى حجارة فلسفية حيّة»، يكتب دورن Dorn[3]. يتوجه مورينوس Morienus إلى الملك كاليد Kallid بهذه الكلمات: «لأنّ هذه المادة (أي التي تكتنز السرّ الإلهي) هي مشتقّةٌ منك وأنت أساسها (أي مادتها الخام)؛ هم (أي المريدون) سيجدونها فيك، ولنقُل ذلك بشكل أدق، منك سيأخذونها»[4]. من جهته، يكتب غيشتل Gichtel حول عملية التبييض albedo التي تشير في بعض السياقات إلى أول عملية تحويل هرمسية من الرصاص أو النحاس إلى الفضّة: «لا نستحصل عبر إعادة الإنتاج هذه على روحٍ جديدة فقط وإنما على جسد جديد أيضاً [...]. هذا الجسد هو مشتق من الفعل الإلهي أو الحكمة السماوية [...]

---

(1) oportet operatorem interesse operi

وردت في النص بالصيغة اللاتينية أيضا:

Jung C.G, «Psychologie und Alchemie», p.363.

(2) Os capitus...vmansionis cogitationis et intellectus

وردت في النص بالصيغة اللاتينية أيضا:

Jung C.G, «Psychologie und Alchemie», p.365.

(3) Transmutemini de lapidibus mortius in vivos lapides philosophicos

وردت في النص بالصيغة اللاتينية أيضا:

Jung C.G, «Psychologie und Alchemie», p.367.

(4) **Jung C.G,** «Psychologie und Alchemie», p.462.

t.me/Mesopotamia1972

هو روحيّ وأكثر خفة من الهواء، وشبيه بأشعة الشمس التي تخترق كل الأجساد، ولكنه أيضاً مختلفٌ عن الجسد القديم اختلاف الشمس المشعّة عن الأرض المظلمة؛ ورغم أنه يبقى مستوطناً الجسد القديم، إلا أنّ هذا الأخير لا يمكنه فهم كنهه، ولو أنه ينجح أحيانا في الشعور به».[1]

باختصار، يُجري الخيميائي الغربي في مختبره التجربة على نفسه تماماً كما يفعل زميله الهندي أو الصيني، وعلى حياته الفيزيولوجية النفسية وتجربته الأخلاقية والروحية. تتفق النصوص في تشديدها على فضائل ومزايا الخيميائي[2]: يجب أن يكون قديساً، متواضعاً، صابراً، عفيفاً. يجب عليه أن يمتلك الروح الحرة والمتناغمة مع العمل؛ يجب عليه أن يكون ذكياً وعالماً، وعليه في الوقت ذاته أن يعمل، ويتأمل، ويصلي، إلخ. من هنا نرى أنّ الأمر لا يتعلق حصراً بعمليات المختبر. ينخرط الخيميائي بكلّيته في العمل، لكن هذه المزايا والفضائل لا يجب أن تُقبَل قبولاً أخلاقياً محضاً. إنّها تمتلك لدى الخيميائي الوظيفة ذاتها التي يمتلكها الصبر والذكاء ومساواة الروح في تقليد سادهانا sâdhana التانتري أو في فترة التأهيل التي تسبق الإعداد للأسرار. هذا يعني عدم اعفاء أي فضيلة أو معرفة من التجربة الإعدادية التي كانت وحدها قادرة على إنجاز القَطع على المستوى الوجودي الذي ينضوي على «التحويل». فلنُقل مباشرةً أننا لا نعرف الطبيعة الدقيقة للتجربة الأساسية التي تعادل

---

(1) Gichtel, J.G, Theosophica Practica, III, 13,5, cited by Evola J., Ibid, p.164; Riviera, C. «Il Mondo Magico degli Heroi.» (1932).

(2) Jung C.G, «Psychologie und Alchemie», p.367.

لقد رأينا توجيهات مماثلة لدى الخيميائيين الصينيين والهنود (انظر الفصلين الحادي والثاني عشر).

t.me/Mesopotamia1972

عند الخيميائي الحصول على حجر الفلاسفة أو الإكسير. رغم اسهابه المضطرد فيما يتعلق بمقدمات وخطوات العمل الخيميائي opus، يكتفي الأدب الخيميائي باشارات غامضة ومبهمة حول السرّ العظيم mysterium magnum..

لكن 1ـ لو أننا أصبنا في التركيز على العلاقات والروابط بين الرمزية المعدنية والشعائر الفلازية والسحر بالنار والإيمان بالتحول الاصطناعي للفلزات نحو الذهب بفعل عمليات تستبدل الطبيعة أو الزمن؛ 2ـ ولو أخذنا بعين الإعتبار العلاقة الحميمة بين الخيمياء الصينية والتقنيات النيوطاوية، وبين الخيمياء الهندية والتانترية؛ 3ـ ولوعرفنا أخيراً أنّ الخيميائيين الإسكندريين قد قاموا ربما باسقاط السيناريو الإعدادي للأسرار على المواد المعدنية، ـ يمكن عندها أن ننفذ إلى قلب التجربة الخيميائية. يعطينا الخيميائي الهندي وجهة للمقارنة: إنه يشتغل على المواد المعدنية من أجل أن «ينقى» و«يستيقظ» بذاته، وبعبارة أخرى، من أجل حيازة القوى الإلهية التي تسهر في جسده. يخلق الخيميائي الغربي بشكل محتمل نوعاً من التعاطف بين «الحالات المرضية» للمادة وكينونته الأكثر حميمية عبر التشديد على «قتل» المكوّنات من أجل ردّها إلى المادة الأولية. بعبارات أخرى، هو يدخل في تجارب إعدادية، وتدريجياً مع تطور العمل الخيميائي opus تصقله هذه التجارب في شخصية أخرى شبيهة بتلك التي يكتسبها بعد أن يتخطى بنجاح التجارب الإعدادية. قد تكون مشاركته في مراحل العمل الخيميائي على هذا النحو: تمده الظلمات nigredo بتجارب شبيهة بالمريد المُبتلع في جوف الوحش، أو المدفون و«المقتول» رمزياً بواسطة الأقنعة وأساتذة الإعداد. يتعذر علينا أن ننجز في

t.me/Mesopotamia1972

صفحات معدودة توصيفاً عميقاً للعمل الخيميائي opus alchymicum، وخاصة حين نأخذ في الحسبان اختلاف المؤلفين حول تراتبية العملية. في كل الأحوال نلاحظ أن الاتحاد coniunctio والموت الذي يتبع يتمّ التعبير عنهما أحيانا بمصطلحات الزواج المقدس: العِلّتان - الشمس والقمر، الملك والملكة - يتّحدان في الحوض الزئبقي ويموتان (هذا الموت هو النيغريدو negrido، و«الروح» تتركهما لتعود في فترة متأخرة وتسمح بانبثاق «الولد الفلسفي»، الكائن المخنّث (=الياقوت) الذي يبشر بالولادة الوشيكة لحجر الفلاسفة). هذا الترتيب العملاني للخطوات هو ما يتم اقتراحه في مؤلّف الوردة الفلسفية **Rosarium Philosophorum** بواسطة مجموعة من النقوش، التي خصص لها يونغ قسماً كبيراً من مؤلفه **Psychologie der Übertragung**. تجدر الإشارة إلى الأهمية التي يوليها الخيميائيون للتجارب «الرهيبة» و«الشريرة» للظلمة والموت الروحي والهبوط إلى الجحيم: فضلاً عن أنها مؤكدة في النصوص، فإننا نفك رموزها في الفن والتصاوير المستَلهمَة من الخيمياء حيث يُترجم هذا النوع من التجارب بواسطة الرمزية الزُحَلية والملنخوليا والتأمل في الجماجم، إلخ[1]. ترمز صورة كرونوس - زُحل إلى الهادم الأكبر الذي هو الزمن، وبالتالي إلى الموت (= التحلل putrefactio) وإلى الولادة. غالبا ما يتم تصوير زُحل، رمز الزمن، حاملاً الميزان بيدِه ونتعرف إلى أهمية رمز الميزان في تقاليد السحر،[2] كما أن ذائع الصيت جابر (بن حيان) هو الذي

---

(1) **Hartlaub**, G.F. «Arcana artis». (Spuren alchemistischer Symbolik in der Kunst des 16. Jahrhunderts).» Zeitschrift für Kunstgeschichte 6.H. 4 (1937): 289 - 324, p.316.

(2) **Read** J., «Prelude to Chemistry», pl.24.

t.me/Mesopotamia1972

وضع مؤلَّف (البرهان في أسرار علم الميزان)[1]. ألا يجب أن نبحث هنا، في هذا «التحكم بالميزان» (الذي يجعل المريدين كُلّيّي المعرفة وثاقبي النظر)، وفي هذا الاعتياد على عمل الزمن (التحلل الذي يهدم كل أنواع الأشكال[2])، وفي هذه «الحكمة» التي يختص بها حصراً من استبقوا في الحياة تجربة الموت، ألا يجب أن نبحث في هذا المقام عن تفسير «الملنخوليا الزُحلية» للسَحرة والخيميائيين[3]؟ مهما يكن، فإن الترتيب في الخطوات المقترح من بازيل فالنتين Basile Valentine والذي يِعرف بمختصر vitriol (انظر لكتابة الجملة اللاتينية في الهامش) يشير إلى الضرورة للحتمية للنزول إلى الدرك الأسفل: «زُر باطن الأرض، وبالتنقية تجد الحجر السري»[4].

المرحلة التي تلي الظلمات (nigredo) هي البياض Leukosis, albedo التي قد تتناسب على الصعيد الروحي مع «بعث» ما يُترجم بالوصول إلى حالات من الإدراك لا تتوفر في الحالة المدنَّسة. على الصعيد الإجرائي، هذه هي ظاهرة «السيَلان» التي تتبع التحلل السابق putrefactio. يتطور ويتعزز الوعي الإعدادي الجديد عَبر الحالتين اللاحقتين، ـ الصُفرة

---

(1) **Corbin, H.** «Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân:(alchimie et archétypes)». Rhein _ Verlag, 1950, p.75.

(2) omne genus et formam

وردت في النص بالصيغة اللاتينية أيضا:

(3) **Hartlaub**, G.F., «Arcana artis», p.322; **Panofsky, E., and F. Saxl**. Dürers Melencolia I: eine quellen _ und typengeschichtliche Untersuchung. Vol. 2. BG Teubner, 1923.

(4) descensus ad inferos: Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultim Lapidem

وردت في النص بالصيغة اللاتينية أيضا:

t.me/Mesopotamia1972

citrinitas والحُمرة rubedo اللّتين تتوجان العمل الخيميائي وتفضيان إلى حجر الفلسفة[1]). فلنركز على الطابع الإشكالي لبداية ونهاية العمل الخيميائي. ننطلق من المادة الأولى لنصل إلى حجر الفلاسفة، لكن لا هذه ولا تلك المادة تخضع لتحديد دقيق، ليس بسبب قلّة آراء المؤلفين بل ربما بسبب كثرتها. في الواقع، مرادفات المادة الأولية materia prima كثيرة جداً: يعطينا القاموس الخيميائي **Lexicon alchemia** لمارتن رولان (فرانكفورت 1612م) منها ما يربو على الخمسين، دون أن يكون الرقم نهائياً. أما بالنسبة للطبيعة الدقيقة للمادة الأولية، يكتب زكريا Zacharia أننا لا نخطىء إن أعلنّا عن «مادّتنا الخاصة» بأنها روحية، لكننا لا نجانب الصواب أيضا إن اعتبرناها جسمانية. لو سمّيناها سماويةً، سيكون هذا اسمها الصحيح، ولو سميناها أرضيّةً، فالأمر كذلك صحيح. كما لاحظ إيفولا بخصوص هذا النص، لا يتعلق الأمر بمفهوم فلسفي وإنما برمز: يعتني الخيميائي بالطبيعة وفق طابع داخلي **sub soecie interrioritatis**، ومن هنا نفهم العدد الكبير للمرادفات المستعملة للدلالة على المادة الأولى[2]. من المعاني التي يحددها بعض الخيميائيين يرِد: الزئبق والكبريت والرصاص، والماء والملح، وماء ينبوع الشباب والسماء والأم والقمر والتنين وكوكب الزُهرة والفوضى، أو حتى حجر الفلسفة أو الإله[3]. تتناسب هذه الصفة الإطلاقية للمادة الأولى كلياً مع صفات حجر الفلسفة. لأنه لو كان الحصول على الحجر هو ختام عملية اسطورية (اِعلمْ

---

(1) **Evola**, J. «La tradizione ermetica.» (1948), p.156; **Jung C.G**, «Psychologie und Alchemie», p.271. ; **Schmidt A.**, «La Poésie scientifique », p.331.

(2) **Evola**, J. «La tradizione ermetica.» (1948), p.32.

(3) **Jung C.G**, «Psychologie und Alchemie», p.314.

t.me/Mesopotamia1972

أن الحجر الفلسفي هو طريق طويل للغاية، يخطرنا مؤلف **Rosarium**، فهو في الوقت ذاته متاحٌ للغاية: هو موجود في كلّ مكان. يكتب ريبلي Ripley: «يقول الفلاسفة أن الأسماك والعصافير تجلب لنا الحجر، وكل امرىء يمتلكه، وأنه يوجد في كل مكان: في داخلك، في داخلي، في كل الأشياء، في الزمن وفي المكان. إنه يقدّم نفسه في هيئة وضيعة vili figura، ومنه ينبع ماؤنا الأبدي (aqua permanens) »[1] وبحسب نص من العام 1526 منشور في مؤلف **Gloria Mundi**، الحجَر «مألوف من كل البشر، شيباً وشبّانا، وهو متوفر في الريف، في القرية، في المدينة، في كل ما خلق الربّ؛ رغم ذلك، هو محتقَر من الكلّ. يستعمله الأغنياء والفقراء كلّ يوم، وهو ملقى في الطريق من قِبل الخدم. يلعب به الأطفال[2]، ومع ذلك لا أحد يقدّره رغم أنه، بعد الروح البشرية، هو أجمل وأغلى ما على الأرض، ولديه القدرة على أن يطيح بالملوك والأمراء. مع ذلك، هو يُعتبر أكثر الأشياء الأرضية بؤسا ووضاعة[3]». حتى لو نحينا جانباً الرمزية الغنية لهذا الحجر «الذي لا يعي البشر بأنه حجر الزاوية»، يمكننا القول بثقة بأن الصفة الإطلاقية والكونية لحجر الفلسفة **Lapis Philosophorum** تُشكّل موضوعاً أساسياً في الأدب الخيميائي. في كتّيب صغير ظهر في لندن عام 1652 بعنوان **The name of Philosophers Stone**، نقرأ أكثر من 170 اسماً للحجَر، من بينها حليب العذراء، ظل الشمس، الماء الجاف، لُعاب القمر، إلخ. في قاموسه السحري ـ الأسطوري (باريس،1787)

(1) **Jung C.G**, «Psychologie und Alchemie», p.442.

(2) **Hartlaub**, G.F., «Arcana artis», p.296.

(3) **Waite**, A. E., ed. «The Hermetic Museum», Vol. 1. J. Elliott and Company, 1893, p.180. **Read J.**, Ibid, p.130.

t.me/Mesopotamia1972

يقدّم بيرنيتي Pernety قائمة أبجدية غير مكتملة من ستمائة اسم تقريباً. يتكلم مقطع منسوب لزوسيم Zosime عن «هذا الحجر الذي ليس بحجَر، الشيء الثمين الذي ليست له قيمة، هذا المجهول الذي يعرفه الكلّ[1]». لكن كما يكتب هورتولانوس Hortulanus الذي يُشار إليه في كتاب **Rosarium**، «وحده الذي يجيد صنع الحجَر الفلسفي يفهم الكلام المختص به[2]». ينذرنا الكتاب نفسه بأن «هذه الأسئلة يجب أن يتم تناقلها بطريقة روحانية[3]، كما هو الحال مع الشعر الذي يستخدم الأساطير والرموز[4]. لو صدّقنا بعض هذه المرويات، هناك قَسَمٌ معيّن بأن لا يتم افشاء السر داخل الكتب. يتعلّق الأمر بشكل محتم بلغة سرّية[5] وهو ما سنعثر عليه لدى الشامانيين في المجتمعات القديمة ولدى الروحانيين في الديانات التاريخية؛ لغة سرية هي في الوقت ذاته التعبير عن تجارب لا سبيل لتناقلها عن طريق اللغة اليومية والتواصل المشفّر للمعنى المخفي في الرموز[6]. يجب كذلك ملاحظة أن الصفة الإشكالية الإطلاقية والمحتجبة للحجر الفلسفي تذكّر إلى حد معيّن بجدلية عامة يتميز بها المقدّس. تُغيّر

---

(1) **Read J.**, «Prelude to Chemistry», p.129.

(2) **Jung C.G**, «Psychologie und Alchemie», p.288.

(3) talis materia debet tradi mystice

وردت في النص بالصيغة اللاتينية أيضا:

(4) **Jung C.G**, «Psychologie und Alchemie», p.286.

انظر للحاشية 15.

(5) Zadith senior, cited by **Jung C.G**, «Psychologie und Alchemie», p.288.; **Forbes** R.J, «Metallurgy in Antiquity», p.127.

(6) **Eliade M**. «Le Chamanisme», Ibid, p.99; id, «Le Yoga», p.251; id, «Techniques de l'extase» ; **Alleau**, R. «Aspects de l'alchimie traditionnelle.» (1953), p.91.

t.me/Mesopotamia1972

عمليات التقديس، بفعل أنها بذاتها مظهر للمقدس، السياقَ الأنطولوجي للأشياء: من اللحظة التي يتقمص فيها المقدّسُ حجراً أو شجرةً أو عيناً للماء، تكتسب هذه الأشياء تقديراً بالغاً عند كل من يشارك في التجربة الدينية، وحتى لو كانت الأشياء المذكورة من الصنف الوضيع أو التافه. نستطيع وفق مقياس ما مقارنة وجود الخيميائي النافذ بفضل حجر الفلسفة الى مستوى آخر من الوجود بتجربة الإنسان الديني **homo religiosus** الذي شهِد على تحويل الكون بفعل أفعال القدسية. تكمن إشكالية أفعال القدسية في أنّها تبيّن المقدس وتضمِّن المتجاوَز داخل «شيء محتقَر». تطال الإشكالية ذاتها حجر الفلسفة: يبقى غير مفهوماً في عيون المدنَّسين، بينما يلهو به الأطفال ويرميه الخدم في الطرقات؛ إنه في كل مكان ومع ذلك يتبدى كأصعب الأشياء التي يمكن تحصيلها. تتقاسم التجربة الخيميائية والتجربة السحرية ـ الدينية عناصرَ مشتركة أو مماثلة. لم يكن استعمال المصطلحات الدينية من قِبل الخيميائيين الغربيين بالضرورة تدبيراً احترازياً بوجه رقابة الإكليروس. كانت للعمل الخيميائي **opus alchymicum** تماثلات عميقة مع الحياة الروحانية. يكتب جورج فون ويلينغ Georg von Welling: «لا نهدف أبدا أن نعلّم الناس كيفية صنع الذَهَب، وإنما نرنو إلى ما هو أسمى: أن نعرف كيف نرى ونعترف بالطبيعة منبثقة من الرب، ونعرف الرب من منظار الطبيعة[1]». يؤكد أوزفالد كارول Oswald Caroll، أحد أتباع باراسيلس Paracelse أن الخيميائيين هم «بشرٌ قديسون تذوقوا عبر الفضيلة والروح المتألهة أولى ثمار الخلاص

(1) Preface Opus Mago _ Cabbalisticum, cited by **Gray R.D,** «Goethe the alchemist», p.19.

t.me/Mesopotamia1972

في الحياة الدنيا، وحصلوا على تذوّق مسبق للمملكة السماوية[1]». في ذهنية الكثير من الخيميائيين، يعادل الحصول على حجر الفلسفة المعرفة المثالية الرب، لذلك يسمح حجر الفلسفة بالتعرف على الأضداد. بحسب بازيل فالنتين Basil Valentine «يجب أن يستوي بالحجَر الخير والشر». يصف ستاركي Starkey الحجر «كمُصَالح بين الأضداد، ومؤلِّف بين قلوب الأعداء[2]». نعثر هنا على الرمزية الطاعنة ثقافيا في القِدم والمنتشرة عالمياً حول الصُدفة المضادة coincidencia oppositorum، والتي استخدمت في التعريف بشكل جيد أو سيّء بالحقيقة الأساسية Urgrund وبالحالة الإشكالية للمجموع أو للكمال، وبالتالي ساهمت الرمزية في التعريف بقدسية الرب. مع ذلك، تكمن الفضيلة الأولى للحجر في قدرته على تحويل الفلزات إلى ذهب. يقول أرنولد الفيلانوفي Arnold de Villanova: «يوجد في الطبيعة نوعٌ معيّن من المادة الصافية، التي حين تكتشف وتحُمل على الكمال بواسطة الحرفة ستُحَوّلُ بنفسها كل الأشياء التي تمسّها»[3]. نعثر هنا بشكل حيوي على الفكرة القديمة القائلة بأن الحجر أو الإكسير يتابع ويُنجز عمل الطبيعة. يكتب فرايت سيمون الكولوني Frate Simone de Colonia في مؤلَّفه **Speculum minus Alchimiae** «تُعلِّمنا الحرفة صنع ترياق اسمه الإكسير، وهو حين يُلقى على الفلزات غير النقية يستكمل صنعها بالكامل، ومن أجل ذلك تم

---

(1) **Croll, O.** «Philosophy Reformed and Improved.»(London, 1657). p.214 cited by Gray R.D, «Goethe the alchemist», p.21.

(2) **Gray R.D,** «Goethe the alchemist», p.34.

(3) **Read J.,** «Prelude to Chemistry», p.119.

t.me/Mesopotamia1972

اختراعه[1]». يخبرنا سِفر خيميائي كان قد شرحهُ كاربونيللي **Carbonelli** أنّ «هذه المادة لو تم سوقها بشكل أفضل في أحشاء الأرض ولم تختلط بشكل عَرَضي بالشوائب، كانت ستصبح الشمس القديسة والقمر[2]». نجد الفكرة التي تقول أن الحجر يستعجل الإيقاع الزمني لكل الأجسام وأنه يسرّع في النمو في مؤلّف **Pratique** الذي كتبه لول Lulle: «في الربيع، ومن حرارته العظيمة والرائعة، يهَبُ الحجر الحياة للنبات. لو ذوّبت منه مقدار حبّة في الماء، ولو أخذت من هذا الماء ما يلزم لملء جوف حبة البندق، فستسقي به كَرْمَ عنب، وستحمل كرمتك في مايو (آيّار) أعناباً ناضجة[3].»

كان الخيميائيون العَرَب أوّل من أضفى على الحجر فضائل علاجية، وعبر الخيمياء العربية سينتقل مفهوم الإكسير الحيوي **Elixir Vitae** إلى الغرب[4]. في مؤلّفه **opus Majus** ومن غير أن يستعمل مصطلح الحجر أو الإكسير، يتكلم روجيه بايكون Roger Bacon عن «طبٌ يزيل كل الشوائب والعلل من أوضع الفلزات، ويمكنه غسل نجاسة الجسد، ويمنع فناء هذا الجسد الذي سيتمتع بالحياة لقرون طويلة». بحسب أرنولد الفيلانوفي، «يشفي حجر الفلسفة من كل الأمراض، إنه يشفي في يوم واحد مرضاً

---

(1) **Carbonelli, G.**, «Le fonti storiche della chimica», p.7.

(2) Ibid.

(3) **Ganzenmüller, W., and G. Petit _ Dutailles**. «L'alchimie au moyen age». 1940, p.159.

(4) **Multhauf, R.** «Origins of chemistry.», p.535.; **Ruska, J.** «Das Buch der Alaune und Salze.» Ein Grundwerk der spätlateinischen Alchemie. Berlin (1935): p.64.
(نص منسوب للرازي من القرن الرابع عشر)

t.me/Mesopotamia1972

يستلزم شفاؤه شهراً، وفي اثني عشر يوما علّة يستلزم شفاؤها شهراً، إنه يعيد الشباب للشيوخ[1]». يستبدِل المفهوم الخيميائي للإكسير القادم إلى الغرب عبر المؤلفين العرب أسطورة حول نبتة عجيبة أو مشروب للخلود، أسطورة مؤكدة من الزمن الغابر عند الشعوب الهندية ـ الأوروبية ولا يرقى الشك لقِدمها. لم يكن الإكسير بالشيء الجديد في الغرب إلا بمقياس التعرّف فيه على العمل الخيميائي وحجر الفلسفة. إلى ذلك وكما هو متوقع، ستنتهي صورة الحجر بأن تستجمع كل العقائد السحرية القديمة: سيقال أن الإنسان الذي يحمل حجر الفلسفة لن يمس بحوادث الدهر، ويعلمنا كتاب **Le livre de la très Grande Trinité** أن «الحجر محمولاً في جوف راحة اليد يجعل المرء لامرئياً. لو تمّ كيه في قماش رقيق ولبسنا هذا القماش بشكل مشدود حتى يسخن الحجر، يمكننا أن نصّعد في السماء أعلى مما نشتهي. للهبوط، يكفي أن نرخي قليلا في زمام الثوب»[2].

لقد تعرفنا إلى الكرامات الشهيرة **siddhi** لليوغيين والخيميائيين الهنود: الإختفاء والتحليق عاليا، والطيران العجيب (أنظر الفصل الثاني عشر). تصنِّف اليوغا، كما الشامانية الكونية، هذه الكرامات ضمن «القدرات الخارقة» إلى جانب «التحكّم بالنار[3]». لكن هذا لا يعني بالضرورة أصلًا شرقياً لجسارة السحرة والخيميائيين الأوروبيين. كانت العجائب من النوع الفقيري **fakirique** معروفة في أوروبا، وانبثقت باحتمال كبير من

---

(1) **Ganzenmüller, W,** »L'alchimie au moyen age» , p.558.

(2) **Ibid,** p.159; **Duveen, D.** «Le Livre de la très sainte trinité.» Ambix 3.1 - 2 (1948): 26 - 32.

(3) **Eliade, M.** «Le Yoga», p.276, p.324; id, «Le Chamanisme», p.365.

t.me/Mesopotamia1972

تقليد سحري محلي[1]. هنا وكما في حالة الإكسير الحيوي Elixir vitae، ليس على الخيمياء سوى أن تحلّ محل المعتقدات القديمة التي تضرب جذورها في ما قبل التاريخ.

(1) **Eliade, M.** «Le Chamanisme», p.380; **Eliade, M.** «Mephistopheles and the Androgyne. Studies in Religion Myth and Symbol». Sheed and Ward, 196, p.200.

t.me/Mesopotamia1972

15

الخيمياء والعلوم الطبيعية والزمنية

لا ندّعي بأننا قد قلنا في القليل من الصفحات كلّ ما هو أساسي حول موضوع ضخم لم تُفضّ أختامُ الكثير من جوانبه بعد. لم يكن هدفنا تصديرَ ملخّص لتاريخ الفلازة والخيمياء الأسيوية والغربية إذ لم نكن نقصد سوى متابعة تطوّر بعض الرموز والأسطوريات الرافدة لهذه التقنيات القديمة، والتي بفضلها تحَمَّلَ الإنسانُ مسؤوليةً أكبر أمام المادة. إن كانت تحليلاتنا وتفسيراتنا تتسم بالمنهجية، فإن الخيمياء تستهلك وتنعش حلماً قديماً للإنسان الخالق **homo faber**: أن يشارك في كمال خلق المادة وهو يَصنع لنفسه كمالها في الوقت عينه. لقد شرحنا بعض المراحل الأساسية لهذه المشارَكة ولسنا بصدد العودة إليها. نستمدّ ملاحظة مشتركة من كل هذه المحاولات: حين يأخذ الإنسان على عاتقه المسؤولية بتغيير الطبيعة، فإنه يقوم مقامها؛ ما كان يتطلب ألفياتٍ وقروناً لينضجَ في الأعماق الأرضية، يتوقَّع الفلّاز وبخاصّة الخيميائي أن يحصَل عليه في غضون أسابيع ويُستبدل الفرن بالرحِم الأرضية: ها هنا تَستكمل الخامات ـ الأجنّة نموّها. الوعاء الحميد **vas mirabile** للخيميائي وكذلك مواقده وأدواته تلعب دوراً أكثر طموحاً: تكون هذه العُدّة ساحةً للعودة إلى الفوضى الأوّلية لتكرار خلق

t.me/Mesopotamia1972

الكون. تموت الموادّ وتُبعث من أجل أن تتحول في النهاية إلى ذهب. لقد استخرجنا بما يكفي الطابعَ الروحي للعمل الخيميائي لكي نتمكن من تقييمه الآن من الخارج كمحاولة منظَّمة لتبديل أحوال المادة. حول هذه النقطة، يتابع العمل الخيميائي مهارةَ العصور القديمة artifex التي كانت تستخدم بالنار من أجل تغيير الطبيعة وخلق أشكال جديدة، أي باختصار، نحن أمام شكل من التعاون مع الخالق وإستكمال خليقته. لم تفقد الصورة الأسطورية للحدّاد ـ البطل الحضَري الأفريقي دلالتها الأسطورية حول العمل الفلّازي أبداً: كما رأينا، يستكمل الحدّاد السماوي الخَلق وينظِّم العالم ويؤسس للثقافة ويهدي البشر في سبيل معرفة الأسرار.

يتم تغيير الطبيعة بواسطة النار، وإنّه لأمرٌ بالغ الدلالة أن يتأكّد التحكّم بالنار في التطورات الثقافية الرافدة للفلازة وكذلك في التقنيات النفسية ـ الفيزيولوجية التي تؤسس للسحر والروحانيات الشامانية المعروفة. منذ هذا المستوى القديم للثقافة، استعمِلَت النار عاملاً للتحويل: تَشي عدم قابلية الشامانيين للاحتراق بأنهم قد تجاوزوا الشرط الإنساني، وبأنهم يشاركون في شرط الأرواح (من هنا المسرحَة الطقوسية لخدع النار firetricks التي تؤكد وتثبّت امتيازات الشامانيين).

تكون النار عاملاً للتحويل في بعض الإعدادات التي نعثر على آثارها في الأساطير والحكايات الإغريقية. هل كان طقس إحراق النفس يترجم أملاً ما بالتحول بواسطة النار؟ في كل هذه السياقات السحرية ـ الدينية، يشير التحكّم بالنّار إلى الأهمية التي نوليها لما نسميه بصورة تقريبية «روحانية». الشامان، ومن بعده اليوغي أو الروحاني هم اختصاصيّو الروح والنفْس والحياة الداخلية. ثمّة رمزية شديدة التعقيد تربط الظهور الإلهي المتفجّر

t.me/Mesopotamia1972

والمخيف للبشر بالنيران المبتهجة للحب الروحاني والتجليات الضوئية، ولكن أيضا بعدد لا يُحصى من أشكال الإحتراق وضروب المعاناة. على مستويات عدّة، عبّرت أشياء مثل النار والشعلة والضوء المُبهِر والحرارة الداخلية عن تجارب روحانية واكتناف المقدّس والقرب من الربّ.

حين ساهم «أساتذة النار» والحدّادون والصُنّاع ومعهم الخيميائيون ـ في عمَل الطبيعة، كانوا يستعجلون الإيقاع الزمني وفي نهاية الأمر يستبدلون أنفسهم بالزمن. دون شك، لم يدرك كل الخيميائيين بأنّ عملهم يقوم مقام عمل الطبيعة، لكنّ الأمر لم يكن ذا بال. ما يهمّ هو أنّ عملهم، أي التحوّل، قد تضمّن بشكل أو بآخر تجاوزاً للزمن. كما تقول إحدى شخصيات بن جونسون Ben Jonson: «يصير الرصاص ذهباً لو أتيح له الوقت ليصيرَه وكذلك الفلزات الأخرى». يضيف خيميائي آخر: «وهنا يكمن ما تنجزه حِرفتنا» (انظر الفصل الرابع). مقتنِعين بالعمل بمعونة الرب، نظر الخيميائيون إلى مُنجزهم كاستكمال مثالي للطبيعة، وهو استكمال يسمح به الرب ويباركُه. بقدر تباينهم مع الفلّازين القدماء والحدّادين، كان الخيميائيون في كل الأحوال يتابعون سلوكهم تجاه الطبيعة؛ كانت الطبيعة عند الفلاز القديم أو الخيميائي الغربي اتّحاداً مقدساً: إنها ليست حيّة فحسب بل إلهية، أو تمتلك على الأقل بُعداً إلهياً. من جهة أخرى وبفضل هذه القدسية للطبيعة ـ المتجلية في الطابع الدقيق للمواد، ـ يتوقع الخيميائي القدرة على الحصول على حجر الفلسفة وعامل التحويل وبالتالي على إكسير الخلود. لن نكرر مناقشة البنية الإعدادية للعمل الخيميائي opus alchymicum وإنما نكتفي بالتذكير بأن تخلّص الطبيعة من عامل الزمن يسير جنباً إلى جنب مع انعتاق المريد. ينجز الخيميائي

t.me/Mesopotamia1972

الغربي الخطوة الأخيرة لبرنامج قديم كان قد دشّنه الإنسان الخالق homo faber من اللحظة التي يباشر فيها هذا الخيميائي بتحويل طبيعة كان يعتبرها وفق مناظير عدة مقدسة أو قابلة لاتحاد مقدّس. مفهوم التحويل الخيميائي هو تتويج مبهر للإيمان بإمكانية تحويل الطبيعة بواسطة العمل البشري (للتذكير، هو عملٌ يتضمن دائما رمزية قدسية).

لم تتم معارضة مبادىء الخيمياء التقليدية التي تتعلق بنمو الخامات وتحويل الفلزات وتحضير الإكسير وضرورة صون أسرار المهنة في عصر النهضة والإصلاح. حتى القرن الثامن عشر، لم يشكك العلماء بنمو الخامات. لقد تساءلوا بالمقابل إن كانت الخيمياء قادرة على مساعدة الطبيعة في هذه العملية، ومعرفة إن «كان أولئك الذين ادّعوا القيام بذلك سابقاً رجالاً مستقيمين، أو مخبولين أو دجّالين[1]». ظل هرمان بويرهاف Herman Boerhaave (1664 ـ 1739) الذي كان يعتبر الكيميائي الأكثر جذرية في زمانه والمشهور بتجاربه الأمبيريقية البحتة على إيمانه بتحويل الفلزات وسنرى أيضاً أهمية الخيمياء في الثورة العلمية التي أنجزها نيوتن.

بالمقابل، سيتبدل أفق الخيمياء الوسطى تحت تأثير الأفلاطونية الجديدة والهرمسية، التيّاران الفلسفيان الغنوصيان المُؤثران بقوة منذ إعادة اكتشافهما بواسطة مارسيليو فيتشينو Marcelini Ficino وبيكو ديلا ميراندولا[2] Pico della Mirandola. اليقين بأن الخيمياء يمكنها تثنية عمل الطبيعة سيتم ملاقاته برمزية مسيحانية. أكّد الخيميائيون أنه كما المسيح الذي فدى البشرية

(1) Dobbs, B.J.T. «The Hunting of the Green Lion: Foundations of Newton's Alchemy.» (1975), p.44.

(2) انظر للحاشية 16 لبيبليوغرافيا الخيمياء في عصد النهضة.

t.me/Mesopotamia1972

بموته وبعثه، فإن العمل الخيميائي قادر على خلاص الطبيعة. يماثل خيميائي هرمسي مشهور من القرن السادس عشر هو هاينرش خونراث Heinrich Khunrath حجرَ الفلسفة بيسوع المسيح، ابن «العالَم الأكبر». كان يظن في المقابل أن اكتشاف حجر الفلسفة سيجلي الطبيعة الحقيقية للعالم الأكبر، كما أقرّ المسيح الامتلاء الروحي للإنسان أو العالَم الأصغر[1]. أطال اليقين بأن العمل الخيميائي يمكنه أن يخلّص الإنسن والطبيعة في عمر النوستالجيا الطامحة لتجديد راديكالي، وهي نوستالجيا شغلَت المسيحية الغربية منذ جياتشينو الفيوراني Giaocchino de Fiore.

توقّع الخيميائي الشهير والرياضي والموسوعي جون دي John Dee (المولود عام 1527) الذي أكد للأمبراطور رودولف الثاني أنه يمتلك سر التحويل بأنّ إصلاحاً روحياً على نطاق كوني سيكون ممكن الحدوث بفضل القوى التي تطلقها «عمليات باطنية» خيميائية على المستوى الأول[2]. كذلك رأى الخيميائي الإنكليزي الياس أشمول Elias Ashmole في الخيمياء وعلم الفلك السحرَ الطبيعي المخلّص لكل العلوم. في الواقع، عند أنصار باراسيلس وفان هلمونت، كان يمكن فهم الطبيعة حصراً بدراسة فلسفة الكيمياء (أي الخيمياء الجديدة) أو بدراسة «الطب الحق»[3]. تُشكّلُ الكيمياء وليس الطب المفتاحَ القادر على فك

(1) Ibid, p.54.

(2) **French**, **P.** and **J. Dee**: «The World of the Elizabethan Magus». 1975; **Evans**, **R. J. W.** «Rudolf II and His World: A Study in Intellectual History, 1576.» (1973). **Yates**, F. «The Rosicrucian Enlightenment «(London, 1972). P.37 - 38.

(3) **Debus**, **A.G.** «Essay Review. Alchemy and the Historian of Science: Elias Ashmole.» (1967): 128 - 138, p.134.

t.me/Mesopotamia1972

أسرار السماء والأرض، وبما أنه تم تفسير الخلق كعملية كيميائية، فقد أمكن تفسير الظواهر السماوية والأرضية بمصطلحات كيميائية. آخذاً في الحسبان العلاقات بين العالَم الأكبروالعالَم الأصغر، كان الفيلسوف ـ الخيميائي قادراً على هضم أسرار الأرض وكذلك أسرار الأجسام السماوية. هكذا قدّم روبرت فلود **Robert Fludd** توصيفاً كيميائياً لدورة الدم مستنداً على الحركة الدائرية للشمس[1]. كما العديد من معاصريهم، توقّعَ الهرمسيون والفلاسفة الخيميائيون ـ (وأعدَّ بعضهم للأمر بشغف) ـ إصلاحاً عاماً وجذرياً لكل المؤسسات الدينية والاجتماعية والثقافية. يَظهر كتاب صغير مجهول بعنوان الأخوة العامة **fama fraternitatis** عام 1614 ويطالب بنموذج جديد للتعليم. كشف المؤلِف عن وجود جمعية سرية تسمى بالصليب ـ الوردة Croix ـ Rose وعن مؤسسها الفذ كريستيان روزنكروتز **Christian Rosenkreutz** الضليع في كل أسرار الطب وأسرار العلوم الأخرى. لقد كتبَ من بعدها سلسلة من الكتب التي كانت متوفرة حصراً لأعضاء الأخوية[2]. توجّهَ مؤلِف **fama fraternitatis** بالطلب إلى كل علماء أوروبا للانضمام إلى الأخوية بهدف استكمال إصلاح المعرفة وتسريع تجديد **renovatio** العالَم الغربي. قوبِل هذا النداء بصدىً منقطع النظير. في أقل من عشر سنوات، تمّت مناقشة البرنامج المقترح من أخوية الصليب ـ الوردة في عدّة كُتب ومنشورات. ينشر يوهان فالنتين أندريا **Johann Valentine Andrea** الذي يعتقِد العديد من علماء التاريخ أنه المؤلِّف الحقيقي لـ **fama fraternitatis** عام 1619

(1) **Debus, A.G.** «The chemical dream of the Renaissance» (1968), p.7,14,15.

(2) Ibid, p.17,18.

t.me/Mesopotamia1972

كتابه **Christianopolis**، العمل الذي قد يكون ألهمَ بايكون في **New**[1] **Atlantis**. يقترح أندريا تأسيس هيئة من العلماء من أجل صياغة طريقة جديدة للتعليم تستند إلى الفلسفة الكيميائية. في كتاب **Christianopolis** اليوتوبي، يكون مركز الدراسات هو المختبَر: «هنا تتزاوج السماء بالأرض وتُكتشَف الأسرار الإلهية المدموغة على سطح البلاد[2]». من بين المعجبين الكُثر بالمعرفة المقترحَة من قِبل «الأخوّة العامة»، يبرز اسم روبرت فلود Robert Fludd عضو الكلية الملكية للفيزيائيين. لقد كان فلود أيضاً مريداً متحمّساً للخيمياء الروحانية وحاججَ بأنه من المستحيل أن نحيط بالفلسفة الطبيعية دون دراسة معمَّقة للعلوم الباطنية، كما أنّ «الطب الحق» هو أساس الفلسفة الطبيعية. ستكشف لنا معرفة العالَم الأصغر - أي الجسم الإنساني عن بُنيَة الكون وتنتهي بأن تقودنا إلى جوار الخالق. بالمقابل، كلّما تعمّقنا بفهم الكون، نسير قُدماً في فهم أنفسنا[3]. حتى سنوات قريبة، لم يكن يرقى إلى الشك دور نيوتن في هذه الحركة الرامية إلى تجديد الدين والثقافة الأوروبية عبر السعي إلى موجز موحَّد شجاع للأعمال الباطنية والعلوم الطبيعية. لم ينشر نيوتن أبداً نتائج أعماله الخيميائية، رغم أنه أعلن أن بعضها قد توّج بالنجاح. لقد تم تحليل أعماله الخيميائية العديدة والمجهولة حتى عام 1940 بدقّة من قِبل الأستاذة بيتي تيتر دوبس Betty

---

(1) «Johann Valentin Andreae's Christianopolis. An Ideal State of the Seventeenth Century». Graduate School, University of Illinois, 1914; **Yates, F.**»The Rosicrucian Enlightenment», p.145 - 146. **Debus A.**, «The Chemical Dream», p.19 - 20.

(2) «Christinapolis», p.196 - 197.

(3) **Fludd**, R. «Apologia compendiaria.», Leyde 1616. p.88 - 93, 100 - 103, cited by **Debus A.**, The Chemical Dream, Ibid, p.22 - 23.

t.me/Mesopotamia1972

في كتابها أسس فلسفة نيوتن الخيميائية. تؤكد دوبس Teeter Dobbs أن نيوتن قد اختبر في مشغله العمليات الموصوفة في الأدب الخيميائي الضخم «بمقياس لم يوجد له نظير قبل أو بعد زمانه[1]». أملَ نيوتن بواسطة الخيمياء اكتشاف أسرار العالم ـ الأصغر لمماثلته بنظامه الكوني. لم يكن اكتشاف الجاذبية أو القوة التي تمسك الكواكب في أفلاكها ليشفي غليله بالكامل. ورغم أنه تابع تجاربه دون كلل ما بين عامي 1669 و1696، فإنه لم ينجح في تشخيص القوى التي تتحكم بالجزيئات. مع ذلك، وفي فترة 1679 ـ 1680 التي شرَعَ فيها بدراسة ديناميكية الحركة الفلكية، فقد طبّقَ على الكون تصوراته «الكيميائية» حول الجَذب attraction[2].

كما يشرح ماغير ورتانسي McGuire et Rattansi، كان نيوتن مقتنعاً أنه في البدء «اختصّ الرب بعضَ عباده بأسرار الفلسفة الطبيعية والدين. ضاعت هذه المعرفة من بعدها، ليتمّ استرجاعها في فترة لاحقة، ولتُضمّن في أساطير وقواعد روحانية، حيث ظلّة محجوبة عن العوام. لكن، في زماننا، يمكن استرداد هذه المعرفة بالتجربة، وبطريقة أكثر دقة[3]». لأجل ذلك، اختبر نيوتن الأقسام الأكثر باطنية من الأدب الخيميائي آملاً احتوائها للأسرار الحقّة. إنه لأمرٌ بالغ الدلالة أن لا يرفض مؤسس العلم الميكانيكي الحديث تقليداً يختص بكشف بدئي وسري، وكذلك لم يرفض نيوتن مبدأ

---

(1) **Dobbs, B.J.T.** «The Hunting of the Green Lion», p.88.

(2) **Westfall, R.S.** «Newton and the Hermetic tradition». Science, Medicine and Society in the Renaissance, 1972, p.183 - 198, p.193 - 194; **Dobbs, B.J.T.** «The Hunting of the Green Lion», p.88.

(3) Ibid, p.90; **Mc Guire** and **Rattansi P.M.**»Newton and the pipes of Pan.» Notes and Records of the Royal Society of London, 21 (1966), p.108 - 143.

t.me/Mesopotamia1972

التحويل. «تَغَيُّر الأجسام إلى ضوء والضوء إلى أجسام هو موافق تماماً لقوانين الطبيعة، لأن الطبيعة تبدو منتشية بالتحول[1]». بحسب دوبس، «التفكير الخيميائي لنيوتن كان راسخاً بقوة لدرجة أنه لم ينف أبداً صلاحيته العامة. إلى حدّ ما، كلّ مسيرة نيوتن بعد 1675 يمكن تأويلها كَجُهد مضنٍ في توليف الخيمياء مع الفلسفة الميكانيكية[2]».

بعد نشر كتاب Principia، أعلن الخصوم أن «قوى» نيوتن لم تكن سوى «مزايا باطنية». تقرّ دوبس أن الانتقادات محقّة على وجهٍ ما: « تشبه قوى نيوتن المجاذباتِ والتنافرات الخفية التي تتكلم عنها الأدبياتُ الباطنية في عصر النهضة. بالمقابل، أعطى نيوتن لهذه القوى سياقاً أنطولوجياً مرادفاً لما تملكه المادة والحركة. بفضل هذا التماثل المعزز بالتقدير الكمي للقوى، أمكن للفيزيائيين الميكانيكين بالارتفاع فوق المستوى الخيالي لآلية التأثير impact Mechanism بين القوى على المسافات الواسعة[3]». بتحليله للمفهوم النيوتني للقوة، خلصَ ريتشارد ويستفال Richard Westfall إلى أن العلم الحديث هو نتيجة التزاوج بين التقاليد الهرمسية والفلسفة الميكانيكية[4]. أثناء صعوده المثير، تجاهل العلم الحديث إرث الهرمسية. بمعنى آخر، انتهى انتصارُ ميكانيكا نيوتن بسحق ملهمه العلمي الخاص. في الواقع، انتظر نيوتن ومعاصروه نوعاً آخر من الثورة العلمية.

---

(1) **Dobbs, B.J.T.** «The Hunting of the Green Lion», p.231.

(2) Ibid, p.230.

(3) Ibid, p.211.

(4) **Westfall, R.S.** «Force in Newton's physics: the science of dynamics in the seventeenth century». Macdonald and Co., 1971, p.377 - 391; **Dobbs, B.J.T.** «The Hunting of the Green Lion», p.211.

t.me/Mesopotamia1972

بإنعاش الآمال والأهداف المتعلقة بالخيمياء الجديدة لعصر النهضة وتطويرها، وفي المقام الأول تلك المتعلقة بخلاص الطبيعة، فإن عقولاً شديدة التباين مثل باراسيلس Paracelse وجون دي John Dee وكومينيوس Comenius وأندريا J.V.Andrea وفلود Fludd ونيوتن كانت ترى في الخيمياء أنموذجاً لمشروع لا يعوزه الطموح، وخاصة في السعي لكمال الإنسان عبر طريقة جديدة في المعرفة. في منظورهم، يجب أن تلاقي طريقة كهذه، وضمن نوع من المسيحية غير الرسمية، التقاليدَ الهرمسية والعلوم الطبيعية، أي الطب والكيمياء والميكانيكا. هذه الخلاصة كانت ستشكل بالفعل إبداعاً مسيحياً جديداً شبيهاً بالنتائج المبهرة التي انبثقت من الإلحاقات السابقة للأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية الجديدة. يمثّل هذا النوع من المعرفة كما تم تخيّله وصياغته جزئياً في القرن السادس عشر آخِر مشروع «شامل» تتم تجربته في أوروبا المسيحية. لقد تم سابقا اقتراح منظومات من «المعرفة الشاملة» بصورة مماثلة في اليونان مِن قِبل بيتاغوريس وأفلاطون. تميّز هذه الأنظمة الشاملة بالمقابل الثقافةَ الصينية التقليدية، حيث لا فن أو علم أو تقنية ستكون مفهومة دون افتراضات مسبقة أو تبعات كونية، أخلاقية، ووجودية[1].

ليس في اللحظة ذاتها التي اختفت فيها الخيمياء من الواقع التاريخي واندمج مجموعُ نتاجها الأمبيريقي ذو الصلاحية الخيميائية داخل الخيمياء، ليس في اللحظة تلك أو في العلم الجديد حيث يجب التحري عن نجاة أفكار الخيميائيين. لم يستخدم علم الكيمياء الجديد إلا الإكتشافات الأمبيريقية لهؤلاء، والتي بالرغم من أهميتها المفترضة وكثرتها لا تمثّل

(1) **Eliade, M.** «Histoire des croyances», vol.3.

t.me/Mesopotamia1972

الروح الفعلية للخيمياء. لا يجب الاعتقاد بأن انتصار العلوم التجريبية قد قضى بالكامل على أحلام ويوتوبيا الخيميائيين. على النقيض، فكرة العصر الجديد المتبلورة حول أسطورة التطور اللانهائي والمعتمدة من العلوم التجريبية وعصر الصناعة، هذه الفكرة التي تُلهم وتهيمن على القرن التاسع عشر تستعيد وتتبنى رغم علمانيتها الجذرية الحلم الألفي للخيميائي. إنه داخل الدوغما الخاصة للقرن التاسع العشر ـ (حيث المهمة الأساسية للإنسان هي تغيير وتحويل الطبيعة وأنه قادر على التعامل بشكل أفضل وأسرع مع الطبيعة، حيث يسمى «سيّد الطبيعة») ـ حيث يجب البحث عن التتمة الأصيلة لأحلام الخيميائيين. نعثر على الأسطورة الخلاصية للكمال التي تشمل خلاص الطبيعة بالتأكيد مموهة في البرنامج المثير للشفقة للمجتمعات الصناعية التي تهدف إلى «تحويل» شامل للطبيعة، وإلى تحويلها إلى «طاقة». في هذا القرن التاسع عشر المحكوم بالعلوم الفيزيائية الكيميائية وبالتطور الصناعي، سوف يتمكن الإنسان من استبدال نفسه بالزمن في علاقاته مع الطبيعة. وهكذا ستحقق بنُسَبٍ لم يكن يمكن تخيّلها من قَبل رغبتُه في استعجال الإيقاعات الزمنية باستكشاف تصاعدي السرعة والفعالية للمعادن والمناجم وآبار النفط. ستفتح الكيمياء العضوية المستخدمة كلياً لتعزيز سرّ الأسس المعدنية للحياة الطريق للمواد العضوية synthétiques التي لا تحصى. لا يمكننا أن لا نلحظ أن المواد العضوية تثبت، للمرة الأولى، إمكانية تجاوز الزمن، وأن يتم في المختبر أو المصنع تحضير مواد بكميات هائلة كانت الطبيعة تنتظر قروناً لانتاجها. نعرف إلى أي درجة كان التحضير العضوي للحياة (حتى على المستوى المتواضع لبعض خلايا الجبلة ـ بروتوبلاسما ـ) يمثّل حلماً أقصى للحياة خلال

t.me/Mesopotamia1972

النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: كان ذلك حلماً خيميائياً أيضا، حلم الكائن البشري الصغير Homenculus على مستوى التاريخ الثقافي؛ يمكننا القول أيضاً أن الخيميائيين، في رغبتهم باستبدال أنفسهم بالوقت، قد سبقوا الفكرة الأساسية التي قام عليها العالم الحديث. لم ترث الكيمياء إلا شذرات غير ذات معنى من الإرث الخيميائي. نجد الكُتل الضخمة من هذا الإرث في الأفكار الأدبية لبالزاك وفيكتور هوجو وأصحاب المذهب الطبيعي، وفي منظومات الاقتصاد السياسي الرأسمالي الليبرالي والماركسي، وفي اللاهوت المعلمن للمادية، وفي التفاؤلية، وفي التطور اللانهائي، وفي كل مكان يتفجّر فيه الإيمان بالقدرات غير المحدودة للإنسان الخالق، وفي كل مكان تبرز فيه الدلالة الآخِروية للعمل والتقنية والإكتشاف العلمي للطبيعة. لو حلّلنا بشكل أفضل، سنكتشف أنّ هذه الحماسة المحموم تتغذى من يقين معيّن: بالسيطرة على الطبيعة عبْر العلوم الفيزيائية - الكيميائية، يشعر الإنسان بقدرته على منافسة الطبيعة، لكن من دون هدر للوقت. العلم والعمل هما من يصنعان من الآن فصاعداً عَمل الطبيعة. بواسطة الشيء الأكثر أهمية في كينونته، أي ذكاؤه العملي وقدرته على العمل، يقوم الإنسان الحديث بوظيفة المدّة الزمنية، بمعنى آخر، إنه يستبدل نفسه بالوقت. ليس علينا أن نطوّر أو ننعش بعض الملاحظات الخاصة بأفكار وأحوال الإنسان الخالق homo faber في القرنين التاسع عشر والعشرين: ما أردنا ببساطة أن نثبتَه هو أنه بإيمانه بالعلوم التجريبية وبالمشاريع الصناعية الضخمة، سيكون مناسباً لهذا الإنسان البحث عن أحلام الخيميائيين. لقد تركت الخيمياء للعالم الحديث أكثر بكثير من كيمياء سخيفة: لقد نقلَت له إيمانها بتحويل

t.me/Mesopotamia1972

الطبيعة وطموحها بالتحكم بالوقت. بالتأكيد، لقد تمّ فهم هذا الإرث والتعامل معه من قبل الإنسان المعاصر على مستوى مختلف تماماً عن ما قصَده الخيميائي. كان الخيميائي لا يزال يحيِي سلوك الإنسان القديم الذي يعتبر الطبيعة مصدراً للاتحاد المقدس والعمل منسَكاً. لكن العلم الحديث لم يشكّل ذاته إلا بنزع القداسة عن الطبيعة. لم تكن الظواهر العلمية الصحيحة لتتكشف إلا بثمن زوال القدسية. لم يكن هذا النوع من العمل يعني المجتمعات الصناعية التي لا تعير شأناً لعمل قدسي راسخ في شعائرية مِهنِه. لم يكن هذا النوع من العمل ليستعمَل في المصنَع، لا لمجرد الافتقار لإعداد مناسب، بل لأن التقليد الصناعي يلفُظُه.

يجدر التذكير بمسألة أخرى: باستبدال نفسه بالوقت، احتفظ الخيميائي بحذره أثناء تصدّيه لهذه المهمة؛ كان يحلم باستعجال الإيقاعات الطبيعية بصنع الذهب أسرع من الطبيعة؛ لكن بسبب «الفيلسوف» أو الروحاني الذي يسكُنُه، كان الخيميائي يهاب الوقت ولم يكن ليعترف بأنه أساساً كائن زمني، بل كان يشتهي نِعَم الفردوس ويحلم بالخُلد وكان يلاحق الخلود والإكسير الحيوي. على هذه الصورة، لم يشذ سلوك الخيميائي عن سلوك الإنسانية ما قبل الحديثة التي تعامت بوسائل شتّى عن وعيها بعدم رجوع الزمن للخلف، سواء بإعادة خلقه دورياً بتكرار أسطورة خلق الكون أو بتقديسه بواسطة الليتورجيا، أو بنسيانه، أي برفض الأخذ بعين الاعتبار المسافات الدنيوية بين حدثين مهمَّين (وبالتالي، مقدّسَين). يجب أن نذكُر بشكل خاص أن الخيميائي كان «يتحكّم بالوقت» حين كان يستعيد رمزياً في عُدّتِه الفوضى البدئية والخلق الكوني (انظر الفصل الرابع عشر)، وحين كان يخضَع «للموت

t.me/Mesopotamia1972

بالوقت دون أن نحكم على أنفسنا ضمناً بالتماهي معه وبأن نقوم مقامه في العمل، حتى ولو تعد لدينا الرغبة بهذا العمل.

لم يكن يمكن استبدال عمل الطبيعة إلا بالعمل الذهني واليدوي، وأي عملٍ هو العمل اليدوي! بلا شك، كان الإنسان منذوراً للعمل في جميع الأزمنة. لكن هناك نقطة خلاف جوهرية: من أجل تأمين الطاقة اللازمة لأحلام وطموحات القرن التاسع عشر، كان يجب على العمَل أن يتعَلمَن. لأول مرة في تاريخه، أخذ الإنسان هذا العمل الشاق على عاتقه من أجل «أن يصنع أفضل وأسرع من الطبيعة»، من دون أن يتوافر بعدَ الآن البُعد القدسي الذي يجعل العملَ محتملاً في مجتمعات أخرىً.

في العمل المعلمن بالكامل أي العمل البحت والمعدود بالساعات وبوحدات الطاقة المهدورة، في هذا النوع من العمل سيعترف الإنسان بالوقت ويشعر بالفترة الزمنية، ببطئها وثقلها. بالمحصلة، يمكنا القول أنّ إنسان العصور الحديثة قد أخذ بالمعنى الحرفي للكلمة دور الزمن وأنه يجهد نفسه للعمل بدل الزمن، وأنّه قد تحوّل إلى كائن زمني حصراً. ولأن عدم إمكانية الرجوع بالوقت للوراء أو الفراغ من الزمن قد تحوّل إلى دوغما عند كل العالم الحديث (لنحدد: عند من لا يجِد نفسه ضمن التصور اليهودي ـ المسيحي)، ستُترجَم الزمنية المتبنّاة والمجرّبَة من الإنسان على الصعيد الفلسفي بالوعي المأساوي بعبثية كل تجربة إنسانية. من حسن الحظ، فإن الأهواء والصوَر والأساطير والألعاب ووسائل الترفيه والأحلام ـ (كي لا نتكلم عن الديانة) التي لا تنتمي للأفق الروحي للإنسان الحديث هي هنا من أجل كبح هذا الوعي التراجيدي من أن يفرض نفسه على مستويات أخرى خارج المستوى الفلسفي. لا تستكمل

t.me/Mesopotamia1972

هذه الاعتبارات نقداً للمجتمعات الحديثة أو مديحاً للمجتمعات الأخرى القديمة أو المجهولة. يمكننا أن ننتقد أكثر من جانب للحضارة الحديثة، كما يمكننا الفعل مع هذا الجانب أو ذاك من أي مجتمع آخر، ولكن هذا الأمر ليس بيت قصيدنا. لقد أردنا فقط أن نظهر بأي معنى انتعشت الأفكار الرئيسة للخيمياء والمتجذرة منذ فجر التاريخ في إيديولوجية القرن التاسع عشر ووفق أيّ تبعات. بالنسبة لأزمات العالم الحديث، يجب الإنتباه أنّ هذا العالَم يدشّن نوعاً جديداً للغاية من الحضارة. إنه من المستحيل أن نتنبأ باكتشافاته المستقبلية، لكن من المفيد أنْ نذكر أنفسنا أن الثورة الوحيدة التي يمكن أن تشبهه في تاريخ الإنسانية هي اكتشاف الزراعة التي أدّت إلى اضطرابات ونوبات روحية ستتمكن بصعوبة تخيّل خطورتها. سينهار عالمٌ قدسي هو عالم الصيّادين الرحّل مع أديانه وأساطيره وتصوّراته الأخلاقية، واستوجب الأمر ألفياتٍ كاملة كي تنطفىء إلى الأبد مراثي ممثّلي «العالم القديم» الذي أصابت منه الزراعة مقتلاً. يجب أيضاً أن نفترض أن الأزمة الروحية العميقة التي سبّبها قرار الإنسان بالاستقرار والإرتباط بالتربة قد استلزمت قروناً من أجل التكيف معها. سيكون من المستحيل أن نتخيّل الانقلاب في كل القيم المتمثل بانتقال البداوة إلى مستوى ثانوي، وأن نتخيل كل التبعات النفسية والروحية لهكذا انقلاب.

تمثل الاكتشافات التقنية للعالم الحديث وتحكّمه بالزمان والمكان ثورة مماثلة نحن أبعد من أن نتكيف مع تبعاتها. يشكل نزع القدسية عن العمل جرحاً حياً في جسد المجتمعات الحديثة. لا شيء يشي بعودة لهذه القدسية في المستقبل. تمثّل زمنية الشرط البشري اكتشافاً أكثر خطورة. إنّ تصالحاً مع هذه الزمنية سيكون ممكناً، بشرط خلق تصوّر أكثر دقة للوقت

t.me/Mesopotamia1972

ولا نرى قدرة في نهاية البحث للخوض في هذه المسائل. كان هدفُنا فقط إظهار أن الأزمة الروحية للعالَم الحديث تجمع في منطلقاتها البعيدة الأحلامَ الخَلقية الإلهية للفلّازين والحدّادين والخيميائيّين. إنه لأمر حسَن أن يكتشف الوعي التاريخاني للإنسان الغربي رسوخ أفعال ومثاليات آبائه الأوّلين فيه، ـ ولو أنّ الإنسان المعاصر بما هو عليه كَوارِثٍ لكل هذه الأساطير والأحلام لم يتمكن من تحقيقها إلا بتفريغها من دلالاتها الأصيلة.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 1

الشهب، حجارة البرق، بدايات الفلازة

حول أسطورة القبة السماوية من الحجارة انظر:

- **Holmberg, U.** «Der Baum des Lebens. Annales Academiae Scientiarum mFennicae», Serie B, vol.XVI, Helsinki, 1922 - 1923, p.40.

اعتقد هانز بايخلت بإمكانية تأكيد تصور السماوات الحجرية والفلزية لدى الشعوب الهندو ـ أوروبية. انظر:

- **Beichelt, H.** «Der steinerne Himmel.» Indogermanische Forschungen 32. s1 (1913): 23 - 57, p.40.

دافع آيزلر عن أطروحة مفادها أن الشهب سمحت بتمثل سماوات مكونة من فلزات مختلفة (حديد، نحاس، فضة، إلخ). انظر:

- **Eisler, R.** «Zur Terminologie und Geschichte der jüdischen Alchemie. (Fortsetzung).» Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums H. 5/6 (1926): 194 - 201.

حول العلاقات بين السماوات والألوان والفلزات انظر:

t.me/Mesopotamia1972

- **Holmberg**, U. Der Baum des Lebens, p.49; **Jeremias, A.** «Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Berlin u.» Leipzig 2 (1929): 133. **Forbes, R.J.** «Metallurgy in antiquity: a notebook for archaeologists and technologists». Brill Archive, 1950, p.357.

لاحظ فوربس أن الشبهات التي تختص بالخلط بين الفلزات والألوان والكواكب كانت أقل مما نتصور، حتى في العصر البابلي. حول «حجارة البرق» انظر:

- **Andree**, **R.** «Ethnographische Parallelen und Vergleiche»: Neue Folge. Veit, 1889, p.30 - 41. Sebillot, P. «Le Folklore de France, 4 vols.» Paris 1904. Vol.1 (1904), p.104 - 105; **Skeat,** W. W. «Snakestones and Stone Thunderbolts as Subjects for Systematic Investigation.» Folklore 23.1 (1912): 45 - 80. **Saintyves, P.** «Corpus de Folklore préhistorique.» (1935), vol. II, p.107 - 202. **Georg Holtker**. «Der Donnerkeilglaube vom steinzeitlichen Neuguinea ausgesehen» (Acta Tropica, I {1944}, 30 - 51(.

حول الشهب انظر أيضا:

- **Kunz, G. F** «The magic of jewels and charms». JB Lippincott Company, 1915, p.94 - 117.

حول دور الفلزات في حياة وديانة البدائيين انظر:

t.me/Mesopotamia1972

- **Andree, R.** «Die Metalle bei den Naturvölkern: mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse». Verlag von Veit & comp., 1884.

حول فولكلور الرصاص انظر:

- **Schmidt, L.** «Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung». Verlag nicht ermittelbar, 1948, vol. II, 4 - 5, p.98.

حول تاريخ الفلازة وجوانبها الثقافية انظر:

- **Rickard, T.A.** «Man and Metals»: Vol. 1.2. Arno Press, 1932; Partington, J.R. «Origins and development of applied chemistry». 1935; **Aitchison, L.** «A history of metals.» (1960).

حول الأسئلة المطروحة في القدم حول الفلازة انظر:

- **Forbes, R.J.** «Metallurgy in antiquity»; id, «Bibliographia antiqua: philosophia naturalis». Vol. 5. Nederlandsch Instituut voor het nabije oosten, 1940. **Singer, C.** «A History of Technology.» American Journal of Physics 23 (1955): 393 - 394.

حول آن - بار انظر:

- **Hommel, F.** «Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderasiens» (Berlin, 1908 - 1922), p.13; **Boson, G.G.** «Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro -

t.me/Mesopotamia1972

babyloniennes». Diss. Verlag nicht ermittelbar, 1914, p.11 - 12; **Persson, A.W.** «Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit: etymologisches und Sachliches». Gleerup, 1934, p.111 - 127, p.114. **Forbes, R.J.**, «Metallurgy in antiquity»; p.465.

حول بارزيللو انظر:

- **Persson, A.W.**, «Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit», p.113; **Forbes, R.J,**» Metallurgy in antiquity», p.465.

حول صناعة وتجارة النحاس في الشرق الأوسط القديم انظر:

- **Dussaud, R.** «La Lydie et ses voisins aux hautes époques ». P. Geuthner, 1930, p.76.

حول مصطلحات البرونز انظر:

- **Dossin, G.** «Le vocabulaire de Nuzi SMN 2559.» Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale 42.1/2 (1948): 21 - 34, p.26.

حول إشكالية الحديد في مصر القديمة انظر:

- **Wainwright, G. A.** «Iron in Egypt.» The Journal of Egyptian Archaeology 18.1 (1932): 3 - 15; **Persson, A.W.**, «Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit», p.2 - 3. **Wainwright, G.A.** «The coming of iron Antiquity» 10.37 (1936): 5 - 24. **Hulme, E.W.** «Early Iron - Smelting in Egypt.» Antiquity 11.42 (1937): 222 - 223; **Forbes, R.J.** «Metallurgy in antiquity», p.425.

t.me/Mesopotamia1972

يظن هاينريش كويرينغ أنه أثبت أن خامات الحديد التي استعملت في ما بعد في مصر أصلها من رمال النوبة التي تحتوي على حَبّ المغنطيس بنسبة ٪60 من الحديد. انظر:

- **Quiring, H.** «Die Herkunft des altesten Eisens und Stahls. = Forschungen und Fortschritte 9.» (1933): 126 - 7; **Leclant, J.** «Le fer dans l'Egypte ancienne, le Soudan et l'Afrique». Université, 1955.

حول الحديد في كريت المينونية انظر:

- **Hall, H.R.** «The Civilization of Greece in the Bronze Age» (1928): The Rhind Lectures 1923, p.253; **Persson, A.W.**, «Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit», p.111; **Forbes, R.J.** «Metallurgy in antiquity», p.456.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 2

أسطوريات الحديد

حول الحديد الطارد للأرواح والشياطين انظر:

- **Goldziher**, I. «Eisen als Schutz gegen Dämonen». Teubner, 1907, p.41 - 46; **Seligmann**, S. «Der böse blick und verwandtes: Ein beitrag zur geschichte des aberglaubens aller zeiten und völker». Vol. 1. H. Barsdorf, 1909, p.161 - 169; **Frazer**, J.G. «The Golden Bough: Taboo and the perils of the soul». Vol. 3. Macmillan, 1914; 11. **Jh**. **Somadeva**, and **C.H. Tawney**. «The ocean of story». Vol. II. London, 1924, p.166 - 168; **Meyer**, J.J. «Trilogie altindischer mächte und feste der vegetation: ein beitrag zur vergleichenden religions - und kulturgeschichte», fest - und volkskunde, 1937, Vol. 1, p.130, Vol.2, p.118; **Dumézil**, G. «Labrys». Imprimerie nationales, 1929, p.237 - 254, p.247;

حول دور السكين انظر:

- **Filliozat J**, «Le Kumaratantra» (Paris, 1937),

t.me/Mesopotamia1972

- p.64; **Bächtold - Stäubli, H, E. Hoffmann - Krayer**, and G. **Lüdtke**. «Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens», W. de Gruyter & co., 1927.

حول الحديد الذي يحمي القطاف انظر:

- **Rantasalo**, A.V, and B.M. **Dorothea Pipinen**. «Der ackerbau im volksaberglauben der Finnen und Esten: mit entsprechenden gebräuchen der Germanen verglichen». Vol. 1. Suomalaisen tiedeakatemian kustantama, 1919, vol III, p.17.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 3

علم أصل نشوء الكون

حول خلق الإنسان من الطين أو التراب انظر:

- **Langdon, S.** «Le poème sumérien du Paradis: du déluge et de la chute de l'homme». Éditions Ernest Leroux, 1919 p.22 - 23, p.31 - 32; Langdon, Stephen. Semitic. Vol. 5. Marshall Jones, 1931, p.111 - 112.

حول التقاليد الأوقيانية انظر:

- **Dixon, R.B.** «Oceanic {mythology}». Vol. 9. Marshall Jones, 1916, p.107; Frazer, James George. Folk - lore in the Old Testament: studies in comparative religion, legend and law. Macmillan, 1919, vol. I, p.3 - 44.

حول التقاليد المصرية انظر:

- **Wallis Budge, E. A.** «From Fetish to God in Ancient Egypt.» (1934), p.134, 434; Erman, Adolf. «Die Religion der Ägypter, Berlin u.» (1934): p.66; Sandman - Holmberg,

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 4

تخصيب النبات والممارسات التهتكية

حول التخصيب الإصطناعي في بلاد الرافدين:

- **Pruessner, A.H.** «Date culture in ancient Babylonia.» The American Journal of Semitic Languages and Literatures 36.3 (1920): 213 ـ 232; **Sarton, G.** «The Artifical Fertilization of Date ـ Palms in the Time of Ashur ـ Nasir ـ Pal BC 885 ـ 860.» Isis 21.1 (1934): 8 ـ 13; id, «Additional Note on Date Culture in Ancient Babylonia.» Isis 23.1 (1935): 251 ـ 252; **Danthine, H.** «Le palmier ـ dattier et les arbres sacrés.» Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris. (2 Vols., Texte & Album) (1937), p.111 ـ 121.

حول تقاليد مشابهة لدى العبريين والعرب انظر:

- **Gandz, S.** «Artificial fertilization of date ـ palms in Palestine and Arabia.» Isis 23.1 (1935): 245 ـ 250.

حول الممارسات التهتكية المرتبطة بتطعيم الحمضيات بحسب ابن وحشية انظر:

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 5

الرمزية الجنسية للنار

حول الرمزية الجنسية للنار في الهند انظر:

- **Johansson, K.F.** «Uber die altindische Gottin Dhisana und Verwandtes: Beitrage zum Fruchtbarkeitskultur in Indien». AB Akademiska Bokhandeln, 1917,.51 _ 55.
- **Gonda, J.** «Some Observations on the Relations between» Gods» and» Powers» in the Veda.» The Hague (1957), p.23, 38.

حول التقاليد في الهند العاصرة انظر:

- **Crooke, W.** «Religion and Folk Lore of Northern India». Oxford University Press, 1926, p.336; Abbott, John. «Keys of Power a Study of Indian Ritual & Belief» 1932. London, p.176.

حول رمزية الرحم (vulve) في ثقافات فجر التاريخ انظر:

- **Almgren, O., and S. Vrancken.** «Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden». M. Diesterweg, 1934, p.244.

t.me/Mesopotamia1972

حول الرمزية ذاتها لدى الجرمانيين والشعوب الإسكندينافية:

- **Grimm, J.** «Deutsche mythologie» Vol. 3. F. Dümmler, 1876, p.175.

حول الرمزية الجنسية لصناعة النار لدى «البدائيين» انظر:

- **Frazer, J.G.** «The magic art and the evolution of kings Vol - II.» (1911), p.208; id, «Mythes sur l'origine du feu» (Paris, 1931), p.62.

سنجد ممارسات تهتكية مماثلة عند إشعال النار لدى شعب مارِيند - آنيم Marind Anim

حول الرمزية الكونية لإشعال النار والعود الأبدي انظر:

- **Eliade, M.** «Le mythe de l'éternel retour»: (Paris, 1949), p.109.

حول رمزية المركز انظر:

- **Eliade, M.**, «Le mythe, p.30; id, «Images et Symboles» (Paris, 1952), p.33.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 6

الرمزية الجنسية للمثلث

حول الرمزية الجنسية للدلتا انظر:

- **Eisler, R.** «V. Kuba ـ Kybele.» Philologus 68.1 (1909): 127, 135; Pestalozza, Uberto. Religione mediterranea. Bocca, 1952, p.42.

حول المماثلة «مثلث»= «باب»= «امرأة» انظر:

- **Trumbull, H.C.** «The threshold covenant: Or, the beginning of religious rites». New York, 1892, p.252 ـ 257;
- **Dornseiff, F.** «Das alphabet in mystik und magie». No. 7. BG Teubner, 1925, p.21 ـ 22.

حول رمزية المثلث في الهند انظر:

- **Tucci, G.** «Tracce di culto lunare in India.» Rivista degli studi orientali (Roma) 12 (1929): 419 ـ 427.
- **Meyer, J.J.** Trilogie altindischer mächte und feste der vegetation: ein beitrag zur vergleichenden religions ـ und

t.me/Mesopotamia1972

kulturgeschichte, fest - und volkskunde. Vol. 3. Max Niehan, 1937, p.133 - 294.

- **Eisler, R.** «V. Kuba – Kybele.», p.118 – 151, 161 - 209, p.135.

يناقش آيزلر في مؤلفه الرمزيةَ الجنسية للحجر اللأسود للكعبة: كونه حجرا مثلثا فلقد مثل «بيتا» لهرم ما أو مسلة. تجدر الإشارة أنه في العام 1909 حين نشر آيزلر دراسته كان علم النفس بالكاد قد ولد، وما لبث الباحثون الذين اطلعوا عليه أن اقترحوا في مؤلفاتهم رمزيات جنسية.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 7

الصخرة الولادة

حول أساطير البشر المولودين من الحجارة انظر:

- **Nyberg, B.** «Kind und Erde. Akateeminen Kirjakauppa», 1931, p.61; Eliade M., «Traité d'histoire des religions.» (1949), p.208.

حول ولادة الآلهة من الصخرة الولادة (= الإلهة الكبرى = الرحم الكونية) انظر:

- **Eisler, R.** «Weltenmantel und Himmelszelt (1910)., Vol.II, p.411,727, id. «V. Kuba ـ Kybele.», Ibid, p.118 ـ 151, 161 ـ 209.

حول التقاليد السامية القديمة للبشر عن البشر المولودين من الحجارة انظر:

- **Smith, W.R.** «Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions». Ktav Publishing House, 1927, p.86; Schmidt, H. «Die Erzdhlung von Paradies und Siidenfall.» Tubingen: CB Mohr (1931), p.38.

t.me/Mesopotamia1972

حول ولادة المسيح من الحجر في الفولكلور الروماني الديني انظر:

- **Rosetti, A.** «Colindele religioase la Români: Academia Română. De Al. Rosetti». {Umschlagtitel}. Librăriile, Cartea Românească, 1920, p.68.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 8

الخيمياء في الأدب الإنكليزي

حول مسرحية بن جونسون انظر:

- **Duncan, E.H.** «Jonson's Alchemist and the Literature of Alchemy.» Publications of the Modern Language Association of America (1946): 699 ـ 710.

سلط المؤلف الضوء على المعرفة الخيميائية التي تفوق معرفة معاصريه في الخيمياء باستثناء شوسر **Chaucer** ودو دون **De Donne**.

حول معرفة شوسر ودو دون بالخيمياء انظر:

- Id, «The Yeoman's Canon's» Silver Citrinacioun».» Modern Philology 37.3 (1940): 241 ـ 262; id, «Donne's Alchemical Figures.» ELH 9.4 (1942): 257 ـ 285. Id, «The Alchemy in Jonson's» Mercury Vindicated».» Studies in Philology 39.4 (1942): 625 ـ 637; **Fisch, H.** «Alchemy and English Literature.» Leeds Philosophical and Literary Society, 1953, VII, p.123 ـ 126.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 9

الخيمياء البابلية

تمت ترجمة الوثائق الأشورية بواسطة كامبل ـ تومبسون:

- **Thompson, R.C.** «On the Chemistry of the Ancient Assyrians», by R. Campbell Thompson, Luzac, 1925; **Meissner, B.** «Babylonien und Assyrien». Vol. 2. C. Winter, 1925, p.382. **Eisler, R.** «Der Babylonische Ursprung der Alchemie». 1925, p.577, 602; **Eisler, R.** «Die chemische Terminologie der Babylonier.» Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 37.1 - 2 (1926): 109 - 131; id, «Origine babylonienne de l'Alchimie», Revue de Synthese Historique, 1926, p.1 - 25.

حول الإصطلاحات المعدنية والكيميائية انظر:

- **Thompson, R.C.** A dictionary of Assyrian chemistry and geology. Clarendon Press, 1936; id, «A Survey of the Chemistry of Assyria in the Seventh Century BC.» Ambix 2.1 (1938): 3 - 16.

t.me/Mesopotamia1972

تم نقض فرضية آيزلر لأسباب عدة من قبل عالم الأشوريات هاينرش زيمرن انظر:

- **Zimmern, H.** «Assyrische chemisch ـ technische Rezepte, insbesondere für Herstellung farbiger glasierter Ziegel, in Umschrift und Übersetzung.» Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 36.3 ـ 4 (1925): 177 ـ 208; Darmstaedter, E.»Vorläufige Bemerkungen zu den assyrischen chemischtechnischen Rezepten.» Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 36.3 ـ 4 (1925): 302 ـ 304. **Darmstaedter, E.** «Nochmals Babylonische «Alchemie»», Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 37.3 (1926): 205 ـ 214; **Ruska, J.** «Kritisches zu R. Eislers chemiegeschichtlicher Methode.» Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 37.4 (1927): 273 ـ 282.

تم قبول فرضية آيزلر من قبل آبل راي Abel Ray انظر:

- **Rey, A., and H. Beer.** «La science orientale avant les Grecs.» (1930), p.139; **Berthelot, R.** «La pensée de l'Asie et l'astrobiologie.» (1939), p.43.

احتفظ ادموند فون ليبمان بنوع من السلبية الحيادية حول فرضية آيزلر انظر:

t.me/Mesopotamia1972

- **Von Lippmann, E.O.** «Entstehung und Ausbreitung der Alchemie». Vol. 2. J. Springer, 1931, p.51.; id, vol.III, 1954, P.40; **Forbes, R.J.** «Metallurgy in antiquity».

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 10

الخيمياء الصينية

من اجل توجيه شامل حول تاريخ الأفكار العلمية الصينية في التاريخ البشري العلمي العام انظر:

- **Sarton, G.** «Introduction to the History of Science.» 5 volumes, (1926 - 1948), vol. I - III; **Needham J.** «Science and civilisation in China.» Vol. I - V (1956).

حول تاريخ الحرف الفلازية والكيميائية في الصين القديمة انظر:

- **Chi'Ao _ P'Ing, Li.** «The chemical arts of old China.» (1948).

أوضح لوفلر أن عجينة ليو لي liu li (التي استعملت في صناعة الزجاج الملون) وصلصال الكاولين كانتا عرضة لتجارب الخيميائيين الصينيين انظر:

- **Laufer, B.** «The Beginnings of Porcelain in China (Chicago, 1917).» n 1: p.142,118.

حول ملح الزرنيخ الذي اشتغل به الخيميائيون وتم استخدامه في الزراعة والصناعات العدة انظر:

t.me/Mesopotamia1972

- **Muccioli, M.** «L'arsenico presso i cinesi.» Archeion 8.1 (1927): 65 - 76.

حول تطبيقات الإكتشافات الخيميائية في التطبيقات الفلازية والسيراميك انظر:

- **Von Lippmann, E.O.** « Entstehung und Ausbreitung der Alchemie». Vol. 1, p.156, Vol.2, p.45, 66,178.

حول الخيمياء الصينية انظر:

- **Eliade, M.**, «Le Yoga», p.399 - 400; **Needham, J.** «Science and Civilization in China», vol.5, I, p.2, 387; **Johnson, Obed S.** «A Study of Chinese Alchemy», Shanghai, 1928; **Laufer, B.**, Isis, 1929, vol.12, p.330 - 332; **Waley, A.** «Notes on Chinese Alchemy: Supplementary to Johnson's A Study of Chinese Alchemy.» Bulletin of the School of Oriental and African Studies 6.1 (1930): 1 - 24; **Barnes, W.**, «Possible Reference to Chinese Alchemy in the fourth or third century B.C (The China Journal, vol.23, 1935, p.75 - 79; **Dubs, H.H.** «The beginnings of alchemy.» Isis 38.1/2 (1947): 62 - 86; **Ping - Yü**, Ho, and J., **Needham**. «The Laboratory Equipment of the Early Mediaeval Chinese Alchemists.» Ambix 7.2 (1959): 57 - 115; Tsao, T. C, Ping yu H., and **J. Needham**. «An early mediæval Chinese alchemichal text on aqueous

t.me/Mesopotamia1972

solutions». **W. Heffer and Sons Limited**, 1959 p.122 _ 158; Sivin, Nathan. «Chinese alchemy: preliminary studies.» (1968). Needham, J. «Science and civilisation in China.» Vol. V., I (1956).

حول ترجمة النصوص الخيميائية انظر:

- **Wu**, Lu _ Chiang, **Tenney** L. D, and **Wei Po _ Yang.** «An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts' an T'ung Ch'i.» Isis 18.2 (1932): 210 _ 289; id, **D.**, **Tenney L.**, and **Lu _ Ch'iang Wu**. «Ko Hung on the Yellow and the White.»Proceedings of the American Academy Arts and Sciences, vol.70, (1935): 221 _ 284.

هذا العمل يتضمن ترجمة الفصل الرابع والسادس من مقالة كو هونغ (باو بو تزو)، بينما سنجد الفصول 1 ـ 3 في الترجمة التي أنجزها فيفل انظر:

- **Tr. E. Feifel**, «Pao _ p'u Tzu: Nei _ p'ien», vol.6, translate **Monumenta Serica**, (1941), p.113 _ 211; id, Chapter 4, vol.9, 1944;

حول ترجمة الفصل السابع والحادي عشر عبر دايفيس وشين انظر:

- D., **Tenney** L., and **Ch'ên** Kuo _ fu. «The Inner Chapters of Pao _ 'P'u _ tzŭ.» Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. Vol. 74. No. 10. American Academy of Arts & Sciences, 1941, p.287 _ 325.

t.me/Mesopotamia1972

حول قيمة هذه الترجمات انظر:

- **Needham, J.** «Science and civilisation in China.» Vol. V., I (1956), p.6; Sivin N, Chinese Alchemy, p15.

أعطى جايمس وار ترجمة كاملة لنص ني بيان Nei P'ien لهو كونغ انظر:

- **Ware, J.** «trans. Alchemy, Medicine, Religion in the China of AD 320: The Nei P'ien of Ko Hung (Pao - p'u tzu).» (1966).

يحتوي كتاب سيفين (مصدر سابق) على ترجمة لمقالة منسوبة لسان سو - مو من القرن السادس بعنوان القواعد الأساسية للخيمياء الكلاسيكية Tan Ching Yao Chueh.

انظر أيضا:

- **Spooner, R.C., and C. H. Wang.** «The Divine Nine Turn Tan Sha Method, a Chinese Alchemical Recipe.» Isis 38.3/4 (1948): 235 - 242.

يعتقد دوبس أنه يجب البحث عن أصل الخيمياء في الصين عند القرن الرابع قبل الميلاد، لأنه بحسب هذا المؤلف لا يمكن للخيمياء أن تولد إلا في قلب حضارة لا تعرف الذهب عن كثب ولا تعرف طرق التحديد الكمي للفلز النقي. لكن هذه الطرق كانت منتشرة منذ القرن الرابع عشر ق.م، ما يستبعد الأصل المتوسطي للخيمياء. (انظر دوبس، مصدر سابق ص.80). هذا الرأي لم يوافق عليه مؤرخو الخيمياء انظر:

t.me/Mesopotamia1972

- **Taylor, F.S.** «The alchemists: Founders of modern chemistry». 1949.

يظن دوبس أن الخيمياء قد دخلت الغرب عبر المسافرين الصينيين (مصدر سابق ص.84). لا يستبعد لوفر وجود تأثيرات غربية على الخيمياء العلمية الصينية انظر:

- **Laufer, B.** isis, 1929. p.330 - 331.

حول اختراق الأفكار المتوسطية للصين انظر:

- **Dubs, H.H.** «The beginnings of alchemy», p.82 - 83. Notes 122 - 123

حول الأصل الرافديني المحتمل للأفكار الخيمياء الصينية انظر:

- **Stapleton, H.E.** «The antiquity of alchemy.» Ambix 5.1 - 2 (1953): 1 - 43, p.15.

يجدر الذكر أن سيفين (مصدر سابق ص.19 - 30) عند مناقشته أصل الخيمياء الصينية فإنه ينقض فرضية دوبس. النقد الأكثر راديكالية سيكون من قبل نيدهام الذي يحصر أصل الخيمياء بالصين، لأنها المكان الوحيد الذي يمكن أن تنضج فيه فكرة تحضير إكسير للخلود كتتويج لعمل الكيميائي (مصدر سابق ص.71، 82، 114 - 115). فكرة تحضير الإكسير والتحضير الخيميائي للذهب حضرتا لأول مرة في تاريخ الصين في القرن الرابع ق.م (ص.12) لكن نيدهام يقر بأن العلاقة بين الذهب والخلود قد عرف في الهند قبل هذا الوقت بكثير. انظر:

t.me/Mesopotamia1972

- **Needham, J.** «Science and civilisation in China.», vol.V. I, p.43,44,109.

حول الرمزية الجنسية للتنفس والفعل الجنسي انظر:

- **Gulik, R.H.»** Erotic colour prints of the Ming period», 1951, p.115.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 11

التقاليد السحرية الصينية والفولكلور الخيميائي

حول «الطيران السحري» لليوغيين والخيميائيين انظر:

- **Eliade M.**, «Le Yoga», p.397; **Eliade M.**, «Le Chamanisme», p.294.

حول طيران الطاويين الخالدين انظر:

- **Giles**, L. «A gallery of Chinese immortals». Vol. 33. J. Murray, 1948, p.22,40,43,51; **Kaltenmark**, M. «Le Lie _ sien tchouan (Peking, 1953), p.41,54,82,146,154.

أعاد الخيميائيون الصينيون الإعتبار لمجموعة كبيرة من الأساطير القديمة حول الخلود وطرق تحصيله. تم اعتبار السلحفاة وطائر الكراكي صورتين للخلود. غالبا ما يضع المؤلفون القدامى طيور الكركي إلى جانب الخالدين انظر:

- **De Groot**, **J.J.M.** «The Religious System of China; Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect». EJ Brill, 1892, vol. IV, p.232 _ 233, 295.

t.me/Mesopotamia1972

يتم رسم طيور الكراكي فوق العربات الجنائزية من أجل ترسيخ فكرة العبور إلى الخلود (المصدر ذاته ص.359). في اللوحات التي ترسم الخالدين الثمانية، إنها طيور الكراكي التي تحمل المركب في السماوات. انظر:

- **Werner, E. T. C.** «Myths and Legends of China» (London, 1924), p. 302.

يؤكد با بو تزو (أو كو هونج) أنه يمكن إطالة الحياة بشريب خليط من بيض الكراكي وصدف السلاحف انظر:

- **Johson Obed S.**, Chinese Alchemy, p.61.

لكن التقليد في غاية القدم. يؤكد Sien Tchouen ـ Lien أنّ كوي فو Kouei fou كان يتغذى من القرفة ودوار الشمس مختلطة بنخاع السلحفاة (انظر **Kaltenmark M**. ص.119).

من بين الأنواع النباتية التي تضمن الخلود يقترح الصينيون نبات الشوح chouh (عشبة الخلود) والصنوبر والسرو والدراق. يتبع السرو والدراق لمبدأ يانغ الكوني انظر:

- **De Groot, J.J.M.** «The Religious System of China», vol. IV, p.294, 324.

بأكل حبيبات الصنوبر، كان يو تسيوان قادا على الطيران في السماء.» الناس التي كانت تتلقى هذه الحبوب في ذلك الزمان وتستهلكها كانت تعيش لمئتي عام أو ثلاثماية. انظر:

- **Kaltenmark, M.**, «Le Lie Sien Tchouan», p.54, 81,136,160).

حول صنوبر الخلود انظر:

t.me/Mesopotamia1972

- **Stein, R**. «Jardins en miniature d'Extrême - Orient.» Bulletin de l'École française d'Extrême - Orient 42 (1942): 1 - 104.

من جهته، يؤكد بابو تزو أنه بفرك الكعبين بنسغ السرو يمكن للمرء المشي فوق الماء. وإن تم فرك الجسد بأكمله يصبح المرء لامرئيا.

ثمرة السرو المجففة حين تطحن إلى بودرة وتوضع في المشعل تبرق بشكل منقطع النظير وإن وجد الذهب أو اليشب في الأرض تصير الشعلة زرقاء وتدل عليهما في الأرض. الإنسان الذي يتغذى من مسحوق ثمر السرو هذا سيعيش لألف عام. انظر:

- **De Groot**, J.J.M. «The Religious System of China», vol. IV, p.287.

أما صمغ او راتنج الدراق فإنه بحسب با بو تزو يجعل الجسد براقا. سيذكر كتاب Lie Sien Tchouan نباتات أخرى لإطالة العمر وهي الخوخ (ص.97) والقرفة (82، 119) والغاريقون (ص.82) وحبوب البرزق (ص.79) والأكونيتوم (ص.154) ونبات الأنجليكا (ص.154) ودوار الشمس (ص.119). تظهر صلة الوصل بين هذه التقاليد الفولكلورية والطاوية والخيمياء بشكل دائم. سيكون الخيميائي الصيني وريثا للباحث عن الكنوز الذي يذهب في رحلة إلى الجبال مع قربته من أجل قطف الحبوب والنباتات السحرية. انظر:

- **Stein, R.** «Jardins en miniature d'Extrême - Orient.», p.56. Soymié, M. «Le Lo - feou chan: Étude de géographie religieuse.» Bulletin de l'École française d'Extrême - Orient 48.1 (1956): 1 - 139, p.88 - 96, p.97 - 103.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 12

الخيمياء الهندية

حول الخيمياء وما قبل الكيمياء في الهند انظر:

- **Ray, P.C.** «A history of Hindu chemistry from the earliest times to the middle of the sixteenth century», AD. Vol. 1. Williams and Norgate, 1903, vol.2, 1925; Mookerjee, B. «Rasa ـ jala ـ nidhi or Ocean of Indian Chemistry», Medicine & Alchemy: Compiled in Sanskrit with English Transl. by the Author, 1938;

حول مذهب Sidha الخيميائي انظر:

- **Sastri, V. V. R., and H. Bhattacharyya.** «The doctrinal culture and tradition of the siddhas.» The cultural heritage of India (1956): 303 ـ 19; **Dasgupta, S. B.** «Obscure religious cults as background of Bengali literature». University of Calcutta, 1946; **Eliade, M.** «Le Yoga», p.299.

سنجد أيضا في برمانيا (بورما) معتقدات مشابهة لتلك التي ترتبط

t.me/Mesopotamia1972

باليوغيين الخيميائيين. ينتقل المرء لرتبة «زاوغي» zawgy (وهي الكلمة المرادفة لليوغي) حين يتناول مشروبا يكون الزئبق أو الحديد في أساسه. في منتصف الإعداد، يحصل المريد على «حجر الفلز الحي» الذي يسمح له أن يطير في الهواء ويسافر في أعماق الأرض. يقي الحجر المريد من حوادث الزمن ويسمح له بالعيش لمئات من السنين. يداوي الحجر من جميع الامراض وبلمسه للنحاس الأصفر أو الفضة يحولها إلى ذهب. حين يبتلع المريد الحجر يخر صاعقا لمدة سبعة عشر يوما، ويأوي إلى مغارة ويرجع للناس بعد أيام سبعة كزاوغي. من تلك اللحظة يصير شبيها بالإله، يمكنه العيش لآلاف السنين وإحياء الموتى والتواري عن الأنظار. يمكن للزاوغي إقامة علاقات جنسية، ليس مع النساء وإنما مع أنواع من الافاكهة تشبه الشابات في شكلها وحجمها. يحرك الزاغوي هذه الفاكهة ويتخذ منها أزواجا. انظر:

- **Aung, M.H.** «Alchemy and alchemists in Burma.» Folklore 44.4 (1933): 346 _ 354.

حول العلاقات بين الخيمياء والتانترية والهاثايوغا انظر:

- **Eliade, M.** «Le Yoga», p.274, 398; Waley, A. «References to alchemy in Buddhist scriptures.» Bulletin of the School of Oriental and African Studies 6.4 (1932): 1102 _ 1103; Mahāyāna _ Samgrahabhasya (Nanjio 1236, trans. in Chinese by Hsuan _ Tang, 650); **Abhidharma _ mahavibhasa** _ (Nanjio 1171, trans. in Chinese by Hsuan _ Tang, 656 _ 659).

t.me/Mesopotamia1972

حول ناغارجونا الخيميائي انظر:

- **Eliade, M.** «Le Yoga», p.398

حول البيروني انظر:

- **Filliozat, J.** «Al - Biruni and Indian Alchemy.» Al - Biruni Commemoration Volume (1951): 101 - 5.

حول دور الزئبق في الخيمياء الهندية انظر:

- P.C. **Ray,** «A history of Hindu chemistry», I, p.105; **von Lippmann, E.O.** «Entstehung und Ausbreitung der Alchemie», p.435, vol.2, 1931, p.179.
- **J. Jolly,** «Der Stein der Weisen», «Windisch Festschrift, Leipzig, 1914), p.98 - 106.

حول ال **sittar** التامول انظر:

- **Barth, A.** «Oeuvres de Auguste Barth; recueillies à l'occasion de son quatrevingtième anniversaire, Vol. 3.» Paris. iNon vidi.] (1914), p.185; **Filliozat J.**, Journal Asiatique, 1934, p.111 - 112.

قسم الخيميائيون السيتار المكونات Sarraku إلى ذكر an وأنثى pensarakhu ما يذكرنا بثنائية يين - يانغ الصينية. انظر:

- **Wieger, L.** «Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine: depuis l'origine jusqu'à nos jours». Hien - hien, 1917.

t.me/Mesopotamia1972

يعتبر ليون فيغ أن الخيميائي با بو تزو من القرن الثالث قد اقتبس من كتاب Rasaratnakara المنسوب لناغارجونا. في هذه الحالة يمكن للكتاب المذكور

الذي يظن المتخصصون أنه قد كتب في القرن السابع أو الثامن أن يعود لزمن ناغارجونا البوذي في القرن الثاني. انظر:

- **E. Lamotte.** «Le traité de la grande vertu de sagesse, de Nagarjuna: Mahaprajhaparamitasastra». Bureaux du Muséon, 1944, p.383; **Filliozat, J.** «La doctrine classique de la médecine indienne: ses origines et ses parallèles grecs». Impr. nationale, 1949, p.10.

لكن يمكن للخيمياء التامولية أن تكوت قد خضعت للتأثيرات الصينية. انظر:

- **Filliozat, J.** «Taoïsme et yoga». Société asiatique/Paul Geuthner, 1970.

حول المخطوطات الخيميائية في خزنة Cordier انظر:

- **Filliozat, J.** Journal asiatique, 1934, p.156.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 13

ملح الأمونيا في الخيمياء الشرقية

الإسم السنسكريتي لملح الامونيا هو navasara والإسم الإيراني هو noshadar. حاول ستابلتون شرح الإسمين بالإسم الصيني nau ـ sha.

انظر:

- **Stapleton, H.E,** and Asiatic society (Calcutta, Inde). «Sal - Ammoniac: a **study** in primitive chemistry». Asiatic Society, 1905, p.25 - 42; **Sarton, G.** «Chemistry in'Iraq and Persia in the Tenth Century AD by **H.E Stapleton; RF Azo; M. Hid'yat Ḥusain.**» (1928).

أثبت لوفر تهافت هذه الفرضية. انظر:

- **Laufer, B.** «Sino - Iranica: Chinese contributions to the history of civilization in ancient Iran: With special reference to the history of cultivated plants and products». Vol. 15. No. 3. Ch'eng Wen, 1919, p.505.

استخدم ملح الأمونيا أولا في الخيمياء الإيرانية ومنها انتقل للخيمياء

t.me/Mesopotamia1972

الصينية والهندية والعربية التي استقت كلمة النشادر من المصطلح الإيراني ومن الممكن أن يكون التطبيق الخيميائي باستخدام الامونيا يرجع لمدارس خيميائية من العصر الساساني. انظر:

- **Ruska, J.**, and **C. Bartholomae.** «Sal Ammoniacus: Nusadir und Salmiak». C. Winter, 1923, p.195; **Corbin, H.** «Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân:(alchimie et archétypes)». Rhein - Verlag, 1950, p.53.

يرد ذكر ملح الامونيا في النصوص الأشورية أيضا. انظر:

- **Thompson** R.C, «A dictionary of Assyrian Chemistry and Geology», p.12; Partington, James Riddick. Origins and development of applied chemistry. 1935, p.134, 317; Stapleton, Henry E. «The antiquity of alchemy.» Ambix 5.1 - 2 (1953): 1 - 43. **von Lippmann**, E.O. «Entstehung und Ausbreitung der Alchemie». vol.III, 1954, P.116.

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 14

حول التاريخ العام للخيمياء المصرية – الإغريقية والعربية والغربية

حول الخيمياء وبدايات الكيمياء انظر:

- **Debus**, **A.G.** «The significance of the history of early chemistry.» Cahiers d'Histoire Mondiale. Journal of World History. Cuadernos de Historia Mundial 9.1 (1965): p.39 - 58; **Partington, J.R.** «History of chemistry». Macmillan International Higher Education, 196; **Leicester, H.M.** «The historical background of chemistry». Wiley, 1965; **Read, J.** «Through alchemy to chemistry: A procession of ideas and personalities». 1961; **Holmyard, E.J.** «Alchemy (1st.» (1968); **Multhauf**, **R.P.** «Origins of chemistry.» (1967), p.96.

انظر أيضا:

- **Sarton, G.** «Introduction to the History of Science.» (1927); **Thorndike**, L. «A History of Magic and Experimental

t.me/Mesopotamia1972

Science: 4 vol». Columbia University Press, 1923 - 1941; **Heym, G**. «An Introduction to The Bibliography of Alchemy_Part I.» Ambix 1.1 (1937): 48 - 60;

- **W. Schneider's** «Ueber den Ursprung des Wortes 'Chemie» (Pharmazeutische Industrie, XXI, 1959, p.79 – 81); id, «Probleme und neuere Ansichten in der Alchemiegeschichte.» Chemiker Zeitung 85 (1961): 643 – 651; id, «Die geschichtlichen Beziehungen der Metallurgie zu Alchemie und Pharmazie.» Archiv für das Eisenhüttenwesen 37.7 (1966): 533 - 538; id, «Lexicon alchemistich – pharmazeutischer symbole», (1962).

طوّر كروسلاند وغيره فِهمَنا للمصطلحات الكيميائية. انظر:

- **Crosland, M.P**. «Historical studies in the language of chemistry». Cambridge Mass, 1962; Ganzenmüller, W. «Beitraġe zur Geschichte der Technologie und der Alchemie.» (1956).

تمت ترجمة معظم المؤلفات الخيميائية الإغريقية بواسطة برتهلوت. انظر:

- **Berthelot, M**. «Collection des anciens Alchimistes Grecs, texte et traduction». Avec la collaboration de Ch.» M. Ruello. Paris (1887).

t.me/Mesopotamia1972

نصوص استيفانوس الإسكندري التي لم يضمنها برتهلوت في مجموعته تمت ترجمتها من قبل تايلور. انظر:

- **Sherwood Taylor**, F. «The Alchemical Works of Stephanos of Alexandria.» Ambix 1.2 (1937): 116 ـ 139.

تم نشر البردي الكيميائي بواسطة لاغركرانتز وبرتهلوت كل على حدة. انظر:

- **Lagercrantz**, O., ed. «Papyrus graecus holmiensis (P. holm.): recepte für silber, steine und purpur». Vol. 13. A. ـ B. akademiska bokhandeln, 1913; Berthelot, M., et al. «Archéologie et histoire des sciences». Gauthier ـ Villars, imprimeur ـ libraire des Comptes rendus des seances de l'Académie des sciences, 1906; Internationale, Catalogue Union Académique. «Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, 8 vols.» (1924).

حول الخيمياء الإسكندرية انظر:

- **Berthelot**, M. «Les origines de l'alchimie». G. Steinheil, 1885; id, «Introduction à l'étude de la chimie, des anciens et du moyen âge». G. **Steinheil**, 1889; **von Lippmann**, E.O. «Entstehung und Ausbreitung der Alchemie». vol. I, 1919, vol.2, 1931, vol.3, 1954; **Hopkins**, A.J. «Alchemy, child of Greek philosophy.» (1935); **Festugière**, A.J. «Alchymica.» L'Antiquité Classique (1939): 71 ـ 95; id, «La

t.me/Mesopotamia1972

révélation d'Hermès Trismégiste», 4 vols. Paris: Éditions J. Gabalda 1954 (1944); **Bidez, J.**, and F. **Cumont.** «Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque.» (1938), I, p.170, 198, II, p.309; **Sherwood Taylor,** F. «The origins of Greek alchemy.» Ambix 1.1 (1937): 30 _ 47; id, the Alchemists (New York, 1949); **Pfister,** R. «Teinture et alchimie dans l'Orient hellénistique». Institut Kondakov, 1935; **Bidez, J.**, «Dernières recherches sur l'histoire de l'al _ chimie en Grèce, en Égypte et à Byzance» (Byzantion, 13, 1938, p.383 _ 388); **Goldschmidt,** Günther. Der Ursprung der Alchemie. Ciba, 1938, p.1950 _ 1988.; **Rehm,** A. «Zur Überlieferung der griechischen Alchemisten.» Byzantinische Zeitschrift 39.2 (1939): 394 _ 434; **Wilson,** W.J.: «The origin and development of Greco _ Egyptian alchemy» (ciba Symposia, III, 1941, p.926 _ 960); W. **Ganzenmüller.** «Wandlungen in der geschichtlichen Betrachtung der Alchemie» Chymia 3 (1950): 143 _ 154; **Forbes,** R.J. «On the origin of alchemy.» Chymia 4 (1953): 1 _ 11; **Browne,** C. A. «Rhetorical and religious aspects of Greek alchemy.» Ambix 2.3 _ 4 (1946): 129 _ 137; **Wellesz,** E. «Music in the treatises of Greek gnostics and alchemists.» Ambix 4.3 _ 4 (1951): 145 _ 158.

t.me/Mesopotamia1972

لخّص ستابلتون مقالة أغاثوديمون في دراسته:

- **Stapleton, H. E.** «The Antiquity of Alchemy». 1951.

خصّص شيارد دراسات عدة لتبيان العلاقة بين الخيمياء والغنوصية.

انظر:

- **Sheppard, H.J.** «Gnosticism and Alchemy.» Ambix 6.2 (1957): 86 ـ 101; id, «The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy». Ambix 7.1 (1959): 42 ـ 46; id, «A Survey of Alchemical and Hermetic Symbolism.» Ambix 8.1 (1960): 35 ـ 4; id, «The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins.» Ambix 10.2 (1962): 83 ـ 96; id, «Alchemy: Origin or origins?» Ambix 17.2 (1970): 69 ـ 84.

حول تاريخ الخيمياء العربية، نعتمد بشكل رئيسي على دراسات روسكا وأهمها:

- **Ruska, J.** «Arabische Alchemisten». 2 volumes. Heildelberg, 1924; id, «Tabula Smaragdina» (Heidelberg, 1926); id, «Das Buch der Alaune und Salze.» Ein Grundwerk der spätlateinischen Alchemie. Berlin (1935); id, «Quelques problèmes de littérature alchimiste». Institut Adrien Guébhard ـ Séverine, 1931; «Methods of Research in the History of Chemistry.» Ambix 1.1 (1937): 21 ـ 29; Neue Beiträge zur Geschichte der Chemie. Springer, 1942.

t.me/Mesopotamia1972

حول جابر بن حيان انظر:

Eric John **Holmyard**. The Arabic Works of Jabir ibn Hayyan. Geuthner, 1928; **Kraus**, Paul, and Jabir ibn Hayyan. «Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, 2 vols.» Mémoires de l'Institut d'Egypte (1943): 44 - 45;

حول الرازي انظر:

- **Heym, G.** «Al - Razi and alchemy.» Ambix, i (1938): 184 - 91; **Partington, J.R**, «The Chemistry of Al - Razi», Ibid, p.192 - 196; **Fück, J. W.** «The Arabic Literature on Alchemy According to An - Nadim (AD 987).» Ambix 4.3 - 4 (1951): 81 -; **Corbin, H.** «Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân», p.47 - 114; Sarton, G. «Review of Chemistry in Iraq and Persia in the Tenth Century AD, Isis 11 (1928): 129 - 134; id, «Two alchemical treatises attributed to Avicenna.» Ambix 10.2 (1962): 41 - 82; **Abel, A.** «De l'alchimie arabe à l'alchimie occidentale.» Oriente e Occidente nel Medioevo: filosofia e scienze: Convegno Internazionale. Accademia Nazionale dei Lincei, 1971; **Anawati, G.** «Avicenne et l'alchimie». 1971.

لا يمكننا الإحاطة بالأدب الضخم المخصص للخيمياء في العصور الوسطى وعصر النهضة وإنما سنكتفي بالتالي:

t.me/Mesopotamia1972

- **Berthelot, M.,** and **R. Duval.** «La chimie au Moyen Age, I ـ III. (Paris, 1893); **von Lippmann, E.O.,** «Entstehung und Ausbreitung der Alchemie».; **Ganzenmüller,** W. «Die Alchemie im Mittelalter, 1938; Multhauf, **R.P,** «The origins of Chemistry», p.116 ـ 120; **Mieli, A.** «Pagine di storia della chimica»: Periodi della storia della chimica; Roma,1922; **Read J.,** Prelude to Chemistry. An outline of Alchemy, its littérature and relationship, London, 1939.; **Taylor F.S,** The Alchemists (New York, 1949); **Schmidt, A.M.** «La poésie scientifique en France au seizième siècle». Albin Michel, 1938, p.317; **Thorndike, L.** «Alchemy during the first half of the sixteenth century.» Ambix 2.1 (1938): 26 ـ 38; **Amadou R.,** «Raymond Lulle et l'alchimie», Paris 1953.

حول باراسيلس وبدايات الكيمياء في عصر النهضة انظر:

- **Darmstaedter,** E. «Arznei und Alchemie.» Paracelsus ـ Studien. Leipzig (1931); **Titley,** A.F. «Paracelsus. A résumé of some controversies.» Ambix 1.3 (1938): 166 ـ 183; **Jung** C.G, «Paracelsica» (Zurich, 1942); **Sherlock, T. P.** «The chemical work of Paracelsus.» Ambix 3.1 ـ 2 (1948): 33 ـ 63; **Koyré, A.** «Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand». Vol. 233. Gallimard, 1971; **Pagel, W.** Paracelsus: an introduction to philosophical medicine in the

t.me/Mesopotamia1972

era of the Renaissance», Bale and New York, 1958; id, «Das medizinische Weltbild des Paracelsus». 1962; «Paracelsus and the neoplatonic and gnostic tradition.» Ambix 8.3 (1960): 125 _ 166; **Debus, A.G.** «The english paracelsians.» (1970); id, «The chemical philosophers: chemical medicine from Paracelsus to van Helmont.» History of Science 12.4 (1974): 235 _ 259; id, «The significance of the history of early chemistry.» Cahiers d'Histoire Mondiale. Journal of World History (1965): 48; Schneider, W. «Paracelsus und die Entwicklung der pharmazeutischen Chemie.» Archiv der Pharmazie 299.9 (1966): 737 _ 746.

حول الخيمياء معالجةً بواسطة وجهة النظر «التقليدية» انظر:

Fulcanelli, and E. Canseliet. «Les demeures philosophales et le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'art sacré et l'ésotérisme du Grand _ Oeuvre». 1964; **Evola, J.** «La tradizione ermetica.», (1948); **Canseliet, E.**» Deux logis alchimiques en marge de la Science et de l'histoire». **J. Schemit**, 1945; Von **Bernus, A.** «Alchymie und Heilkunst». Carl, 1948; **Alleau, R, H. Barma**, and **E. Canseliet**. «Aspects de l'alchimie traditionnelle: textes et symboles alchimiques», Ed. de minuit, 1953, p.223 _ 236; **Aniane, M.** «Notes sur l'alchimie, 'yoga'cosmologique de la chrétienté médiévale.» Yoga, Science de l'homme integral,

t.me/Mesopotamia1972

Paris (1953): 243 _ 273; **D'Ygé, C.**, and **E. Canseliet**. «Nouvelle assemblée des philosophes chymiques: Apercus sur le Grand _ æuvre des Alchimistes: Suivis de textes alchimiques». Dervy, 1954 (including La Parole delaissee of Bernard le Trevisan and Gobineau commenting Montluisant).

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 15

يونغ والخيمياء

لا تدين أبحاث ك.غ يونغ بشيء لتاريخ الكيمياء أو للإنجذاب نحو الرمزية الهرمسية بحدّ ذاتها. كطبيب ومحلّل، قام يونغ بدراسة البنى النفسية والسلوك لهدفٍ طبي بحت. إنْ تحوَّلَ يونغ تدريجياً لدراسة الأساطير والأديان والمذاهب الغنوصية والشعائر، فقد فعَل ذلك من أجل فهم أفضل للعمليات النفسية، ما يعني بعبارةٍ أخيرة، من أجل مساعدة مرضاه على الشفاء. لكن، في لحظة معينة، صُعق يونغ بالتشابه بين رمزية الأحلام والهلوسات عند بعض مرضاه والرمزية الخيميائية. من أجل فهم معنى ووظيفة الأحلام، انكبَّ يونغ بجهدٍ كبير على دراسة كتابات الخيميائين. تابع يونغ أبحاثه لمدة خمسة عشر عاماً، دون أن يتكلّم في المسألة مع مرضاه أو مساعديه المباشرين، إذ كان في غاية الحرص على تجنب كل توصية أو توصية ذاتية معقولة. عام 1935، قام يونغ باعطاء محاضرة في مؤتمر إيرانوس في أسكونا حول رمزية الأحلام وعملية التفرّد Traumsymbole des Individuationsprozesses [1] وألحقها عام 1936 بمحاضرة أخرى

(1) **Jung, C.G.** «Traumsymbole des Individuationsprozesses: ein Beitrag zur Kenntnis der in Träumen sich kundgebenden Vorgänge des Unbewussten: Vorträge, gehalten auf der Tagung in Ascona 12. - 22», August 1935. Rhein – Verlag, 1936.

t.me/Mesopotamia1972

بعنوان Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie [1]. في المحاضرة الأولى، قام يونغ بمقارنة مجموعة من الأحلام التي تطبع خطوات عملية التفرّد، مع الخطوات المتتابعة للعمل الخيميائي **opus**. في المحاضرة الثانية، بذل يونغ جهداً كبيراً ليفسّر نفسياً بعض الرموز المركزية في الخيمياء، وفي المقام الأول المركّب الرمزي لخلاص المادة. تمّ جمع المحاضرتين عام 1944 في كتاب بعنوان **Psychologie und Alchemie**.

منذ محاضرات أسكونا، صارت الإحالات الخيميائية أكثر حضورا في كتابات يونغ، ويمكننا تحديداً الإشارة إلى الدراسات التالية:

- **Jung**, C.G. «The visions of Zosimos». Routledge and K. Paul, 1967; id,» Die Psychologie der Übertragung: erläutert anhand einer alchemistischen Bilderserie für Ärzte und praktische Psychologen». Rascher, 1946; id,» Der philosophische Baum». 1945.

حين شرع يونغ بدراساته الخيميائية، توفّر في مكتبات فيينا عمل وحيد حول الموضوع يتميز بالجدّية والعمق[2]، لهيربيرت سيلبر، أحد ألمع تلامذة فرويد. في بداية أبحاثه، لم يكن يونغ ليقرّ لنفسه بحق تخطي المستوى النفسي البحت: كان يهتم ببعض «الوقائع النفسية» التي شرَعَ في دراسة بعض تقاطعاتها مع الرموز والعمليات الخيميائية. سيواجه بعض «الهرمسيين» و«التقليديين» يونغ بتهمة مفادها أنه ترجم رمزية وعملية

(1) Id, «Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie», (Eranos _ Jahrbuch, IV, 1937).

(2) **Silberer, H.** "Probleme der Mystik und ihrer Symbole." Hugo Heller & Co., Wien u. Leipzig (1914).

t.me/Mesopotamia1972

هي في أصلها عابرة لعلم النفس بمصطلحات نفسية. كما أن بعض اللاهوتيين والفلاسفة واجهوا يونغ بالتهمة ذاتها: تمّ انتقاده على ترجمة الوقائع الدينية أو الميتافيزيقية بمصطلحات علم النفس. نعرف سلفاً إجابة يونغ على هذه الإعتراضات: حين يكون موضوع الدراسة عابراً لمجال علم النفس لا يمكننا أن نمنع عالم النفس من دراسته: كل تجربة روحية تعني واقعاً نفسياً، وهذا الواقع مشكّل من مكونات وبنىً مختلفة، ولعالم النفس الحق بل من واجبه الاهتمام بهذه المكونات. إلى ذلك، تكمن أهمية وحداثة طرح يونغ في ما يلي: يتابع اللاوعي عمليات يتم التعبير عنها برمزية خيميائية وتنحو هذه العمليات نحو نتائج نفسية شبيهة بنتائج العمليات الهرمسية. سيكون من الصعب تجاهل تبعات هكذا اكتشاف. فلنترك جانباً الآن التفسير النفسي البحت المقترح من قِبل يونغ، يكمن أساس اكتشافه هنا: في أعماق اللاوعي تجري عمليات تتشابه بشكل مذهل مع مراحل عمل روحي ـ غنوصي، روحاني، خيميائي ـ ليس متوفّراً في عالَم التجربة المدنّسة، بل بالعكس ينفصل بشكل جذري عن العالم المدنّس. بعبارات أخرى، نحن هنا أمام لُحمة بنيوية بين منتجات اللاوعي (الأحلام، أحلام اليقظة، الهلوسات، إلخ)، والتجارب التي بفعل أنها تتجاوز العالم المدنّس والمنزوع القدسية يمكن اعتبارها منتمية إلى وعي تجاوزي (تجارب روحانية، خيميائية، إلخ). لاحظ يونغ منذ بداية أبحاثه أن مجموعة الأحلام وأحلام اليقظة التي كان بصدد اكتشاف رمزيتها الخيميائية كانت ترافق عملية من التكيف النفسي أطلق عليها يونغ اسم عملية التفرّد. لم تكن منتجات اللاوعي تلك إذاً قديمة أو مجانية، بل كانت تخدم هدفا معيّنا عند يونغ، التفرّد، الذي يمثّل الهدف الأسمى

t.me/Mesopotamia1972

لدى كل كائن بشري، أي اكتشاف وامتلاك أناه الخاصة. لكن لو انتبهنا أن العمل الخيميائي يسعى خلف الإكسير ومن بعده الحجر lapis، أي هو في الوقت عينه بحث عن الخلود والحرية المطلقة (اقتناء حجر الفلسفة كان يعني في ما يعنيه «تحويل الأشياء إلى ذهب»، إي إمكانية تحويل العالم أو تخليصه)، فإن عملية التفرّد التي يقوم بها اللاوعي دون «إذن» الوعي غالباً، هذه العملية التي تقود الإنسان نحو النقطة المركز، الأنا الخاصة، يمكن أن تعتبر صورة أخرى للعمل الخيميائي، أو بعبارة أكثر دقة تعتبَر «تقليداً لا واعياً» بمتناول الجميع لعملية إعدادية في غاية الصعوبة ومقصورة على نخبة روحية قليلة العدد. بالمحصلة، يمكننا أن نستنتج أن هناك مستويات عديدة من التحقق الروحي، لكن هذه المستويات ستبدو متلاحمة ومتماثلة لو نظرنا إليها من مستوى مرجعي للإرتكاز، هو المستوى النفسي. «المدنّس» الذي يمتلك أحلاما خيميائية ويخوض تجربة نفسية يمرّ هو الآخر بمراحل إعدادية: ستكون نتيجة هذا الإعداد مختلفة فقط عن تلك التي تنبثق من إعداد طقوسي أو روحاني، رغم أنه يمكن مقابلة التجربتين في الوظيفة. في الحقيقة، وعلى مستوى الأحلام وعمليات اللاوعي، نحن أمام عملية دمج روحية تمتلك عند «المدنَّس» الأهمية نفسها التي يتخذها الإعداد في تجربة طقوسية أو روحانية. كل رمزية هي متعددة الجوانب، كما أثبت يونغ تعددية مشابهة للعمليات «الخيميائية» و«الروحانية»: تُطبّق هذه العمليات على مستويات عدة وتقود إلى نتائج متماثلة. تعيد المخيلة والأحلام والهلوسات اكتشاف رمز خيميائي وبهذا الفعل، هي تضع المريض على مستوى خيميائي - وتحصل على تحسّن على المستوى النفسي يتناسب مع نتيجة العملية الخيميائية. سيفسّر يونغ

t.me/Mesopotamia1972

اكتشافاته الخاصة بطريقة أخرى. بالنسبة إليه، تمثل الخيمياء بكل رموزها وعملياتها إسقاطاً في المادة لأنماط بدئية وعمليات من اللاوعي الجمعي. العمل الخيميائي opus alchymicum هو في الحقيقة عملية تفرّد نحصل بواسطتها على الأنا الخاصة. سيكون إكسير الخلود عبارة عن الحصول على الأنا الخاصة لأن يونغ يلاحظ أن «تجلّيات الأنا، أي ظهور بعض رموزها تستحضر معها بعضاً من تعالي اللاوعي على الزمن يعبّر عن نفسه في شعور من الخُلود»[1]. إذاً، يتناسب بحث الخيميائيين عن الخلود، على المستوى النفسي، مع عملية التفرّد والاندماج في الذات. بالنسبة للحجر الفلسفي الذي طمح له الخيميائيون، يخصص له يونغ في تفسيره عدة دلالات. فلنذكّر أولاً أن العمليات الخيميائية كانت بالنسبة ليونغ حقيقية، لكن حقيقتها ليست فيزيائية وإنما نفسية. تمثل الخيمياء إسقاطاً لدراما كونية وروحية في آن معاً بمصطلحات المختبر. كان للعمل الخيميائي هدف يتمثل بانعتاق الروح الإنسانية إلى جانب شفاء الكوزموس. بهذا المعنى، تستعيد الخيمياء التقاليد المسيحية وتنعشها. بحسب الخيميائيين (كما يشرح يونغ) أنقذت المسيحية الإنسان، وليس الطبيعة. لكن الخيميائي يحلم بتخليص العالَم بأسره: سيتم تصور الحجر الخيميائي مثل ابن العالَم الأكبر Filius Macrocosmi الذي تشفي الكون بأسره، بينما يكون المسيح مخلّص العالم الأصغر الذي هو الإنسان، ودائماً وفق رؤية الخيميائيين. سيكون الهدف الأسمى للعمل الخيميائي هو السلام الكوني apocatastase، ومن أجل هذا يتشابه الحجر الفلسفي Lapis Philosophorum مع المسيح. بحسب يونغ، ما يسميه الخيميائيون «مادة»

---

(1) Jung, C.G.«Psychologie und Alchemie».

t.me/Mesopotamia1972

هو الذات (أو الأنا). روح العالم، anima mundi التي تم تشخيصها من الخيميائيين كروح الزئبقspiritus mercurius كانت محبوسة في المادة. من أجل ذلك، اعتقد الخيميائيون بحقيقة «المادة»، لأن «المادة» لم تكن سوى حياتهم النفسية الخاصة. إلى ذلك، كان هدف العمل الخيميائي «عتق» المادة، و«تخليصها»، وبكلمة واحدة الحصول على الحجر الفلسفي، أي «الجسد المجيد» corpus glorificationis.

انظر دراستنا حول يونغ والخيمياء:

- **Eliade, M.** «Le disque vert», 1955, p.97 _ 109; Pagel, W. «Jung's views on alchemy.» Isis 39.1/2 (1948): 44 _ 48; **Heym, G.** «An Introduction to The Bibliography of Alchemy_Part III.» Ambix (1948): 64 _ 67;

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 16

الخيمياء في عصر النهضة وعصر الإصلاح

- **Hartlaub**, **G.F**, and Giorgione (da Castelfranco.). «Prima Materia: Das Geheimnis des Gemäldes von Giorgione». Verlag nicht ermittelbar, 1959.

في هذه المقالة، يقترح هارتلاوب تفسيرا خيميائيا جديدا للوحة جيورجيوني (الملوك الثلاثة). لا يرى الباحث في الملوك الثلاثة مجوساً قادمين من الشرق وإنما تجسيداً لرُتب إعدادية في جمعية سرية. بحسب هارتلاوب، تمثل اللوحة احتفاء رمزيا بباطن الأرض حيث يتم البحث عن المادة الأولية.

انظر أيضا:

- **Hartlaub**, **G.F**. «Der Stein der Weisen: Wesen und Bildwelt der Alchemie». Prestel, 1959; id, «Chymische Märchen: naturphilosophische Sinnbilder aus einer alchemistischen Prunkhandschrift der deutschen Renaissance». Bad. Anilin _ & Soda _ Fabrik, 1955; id, «Symbole der Wandlung: eine frühe Bilderhandschrift der Alchimie». BASF., 1959.

t.me/Mesopotamia1972

حول العلاقة ين اللاهوت اللوثري والخيمياء انظر:

- **Montgomery, J.W.** «L'astrologie et l'alchimie luthériennes à l'époque de la Réforme». Universitaires de France, 1966.

يمكننا هنا إيراد نص لوثر الذي يمثل تصريحا صحيحا بهذا الخصوص:

«يروقني علم الخيمياء كثيرا، إنه فعلياً الفلسفة الطبيعية للأقدمين. يروقني ليس فقط بسبب احتمالات الاستخدام الكثيرة التي توفرها تصفية الفلزات، وفي تنقية وتحسين الأعشاب والأشربة، ولكن أيضا بسبب الرمزية والدلالة السرية الساحرة للغاية، بخصوص خلاص الموتى في يوم الأخير. كما في الفرن حيث تَفصل النار مادة معينة عن كل البقايا الأخرى وتستفرد بروح هذه المادة وعصارتها وقوتها بينما تبقى المواد الميتة في جوف الفرن مثل جثة بلا قيمة، هكذا الرب في يوم الدينونة يفصل بواسطة النار بين المؤمنين والكفار». انظر:

- **Luther, M.** «Tisch - Reden». Zeidler, 1700; **Montgomery, J.W.** «Cross, Constellation, and Crucible: Lutheran Astrology and Alchemy in the Age of the Reformation.» Ambix 11.2 (1963): 65 - 86.

حول جون دي: John Dee

- **French, P. J.** « John Dee: The World of the Elizabethan Magus». London, 1972. **Evans, R. J.** «W: Rudolph II and his World. A Study in Intellectual History 1576 - 1612.» (1973). Yates, F. «The Rosicrucian Enlightenment» (London, 1972).

t.me/Mesopotamia1972

حاشية رقم 17

قائمة مصطلحات الفلازة والتعدين

من دراسة للدكتور فؤاد العجل ـ مجمع اللغة العربية في دمشق[1]

وعلى هذا فإني أرى أن تترجم كلمة Mineral بالمعدن وكلمة Metal بالفلز على الأقل في الأوساط العلمية كالجامعات ومؤسسات التعليم المختلفة حرصاً على توحيد هذين المصطلحين في الوطن العربي وإزالة البلبلة في قواميس المصطلحات العلمية ثنائية أو ثلاثية اللغات. وأتمنى أن تتخذ السلطات التي بيدها اتخاذ القرار الاجراءات الكفيلة بتنفيذ عملية التوحيد المقترحة التي إذا تمت نحتاج إلى وضع وتثبيت مقابلات باللغة العربية للمصطلحات التي تشتق من الكلمتين Mineral و Metal . وقد جهدت بوضع هذه المقابلات بعد دراسة وتحقيق أخذت مني الكثير من الوقت والجهد.

(1) Web. http://www.arabacademy.gov.sy/uploads/magazine/mag70/mag70 - 2 - 1.pdf

t.me/Mesopotamia1972

Miner	Mineur	عامل المنجم، مُعدِّن
Mineral	Minéral (n)	مَعْدِن
Mineral	Minérale, (ad)	مَعْدِني
Mineral deposit	Dépôt minéral	راسب معدني
Mineral facies	Faciés minéral	سحنة معدنية
Mineralization	Minéralisation	تعدُّن، تمعدُن
Mineralize (to)	Minéraliser(se)	يُعدِّن، يمعدن
Mineralized	Minéralisé,e	معدَّن، مُمَعْدَن، متمعدِن
Mineralizer	Minéralisateur	مُمَعْدِن
Mineralizer	Minéralisatrice	مُمَعْدِنة
Mineralogy	Minéralogie	علم المعادن
Mineralogist	Minéralogiste	معادني، متخصص بعلم المعادن
Mineral oil	Huile minérale	زيت معدني
Mineral water	eau minérale	ماء معدني
Mineral water	eaux minérales	مياه معدنية
Mineral resources	Ressources minérales	موارد معدنية
Mineral spring	Source minérale	ينبوع معدني
Mineral vein	Veine minérale	عرق معدني
Minerals	Minéraux	معادن
Minerals (heavy)	Minéraux lourds	معادن ثقيلة
Mineral kingdom	Régne minéral	مملكة المعادن

t.me/Mesopotamia1972

حدادون وخيميائيون



في كل نص حديث يتناول تاريخ الأديان يطالعنا اسم مرسيا إلياد الروماني (1907_1986) المؤرخ والفيلسوف والخبير في تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية والأساطير. كان مرسيا الياد ثالث ثلاثة رومانيين أغنوا الثقافة العالمية بشكل مذهل واستطاعوا أن يحملوا معهم شعلة الإبداع والخلق من بلادهم رومانيا التي "في لحمها تسيل بيزنطة وتتسكع مرة في أوروبا ومرة في الشرق" كما يقول شاعرها مرسيا دينسكو: تريستان تزارا في الشعر واميل سيوران في الفلسفة ومرسيا إلياد في تاريخ الأديان. الخيمياء كانت أيضا في صلب اهتمامات إلياد الذي لم يكن يعتبرها أصلاً خرافيا للكيمياء ساد العصور الوسطى ولكن ظاهرة تسمح لنا بتفسير الأديان والمعتقدات كظواهر ثقافية إيجابية وجديرة بالاهتمام، ملاحقاً جذورها في المجتمعات القديمة حيث كانت النباتات والأحجار والمعادن تتخذ طابعا مقدسا وتنمو الخامات المعدنية مثل الأجنة في رحم الأرض الأم. منقباً في الأساطير الأفريقية والصينية واليونانية والهندية يعتبر مرسيا إلياد أن تجربة المقدس تجربة كونية ومؤسسة للنوع البشري: يباغتنا العملاق الروماني باستشهادات من أعلام الثقافة العربية والإسلامية مثل الإمام جعفر الصادق وابن وحشية النبطي وابن سينا وابن الرومي في وصفه للسيف (العضب) في كتابه حدّادون وخيميائيون الذي تضعه دار الرافدين بين يدي القارىء العربي في زمن أحوج ما نكون فيه إلى قراءة الأديان قراءة تجمع ولا تفرّق، وتفتح الآفاق للفكر ولا تكون دعوة للإنغلاق والبين والتمايز وآملين استكمال ترجمة حفريات إلياد في اليوغا والخيمياء إلى لغة الضاد.

ISBN 978-9-9226237-2-6

9 789922 623726

www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
daralrafidain_t
dar.alrafidain
dar alrafidain دار الرافدين

t.me/Mesopotamia1972